

التاريخ وكيف يفسرونه

من كنوشيوس إلى توينبي

الجزء الثاني



تأليف: آلبان ج. ويد جري

ترجمة: عبدالعزيز توفيق جاويد



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٢
٢٠٠٢
٢٠٠٢

اهداءات ٢٠٠٢

الشيخ/ محمد العزيز توفيق جاويد

شيخ المترجمين - القاهرة

مكتبة
شيخ المترجمين
عبد العزيز توفيق جاويج

التأنيج.. وكيف يفسرونه
من كوفوشيويس إلى توبيني

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

عزت عبدالعزيز

الإخراج الفنى

لياء محرم

مكتبة
شيخ المترجمين
عبد العزيز توفيق جاويد

التاريخ.. وكيف يفسرونه

من كونفوشيوس إلى توينبي

تأليف

آلبان . ج . ويدجوي

ترجمة

عبد العزيز توفيق جاويد

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

DL

الجزء الثاني

مكتبة توفيق جاويد
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

رقم التسجيل ٨٢٥٨١



المكتبة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب :

THE INTERPETATIONS OF HISTORY

By : Allan. G. Widger

الفهرس

الصفحة

الموضوع

الفصل السادس :

بعض تأملات مستقلة فى التاريخ منذ عصر النهضة فى
القرن التاسع عشر ٩

الفصل السابع :

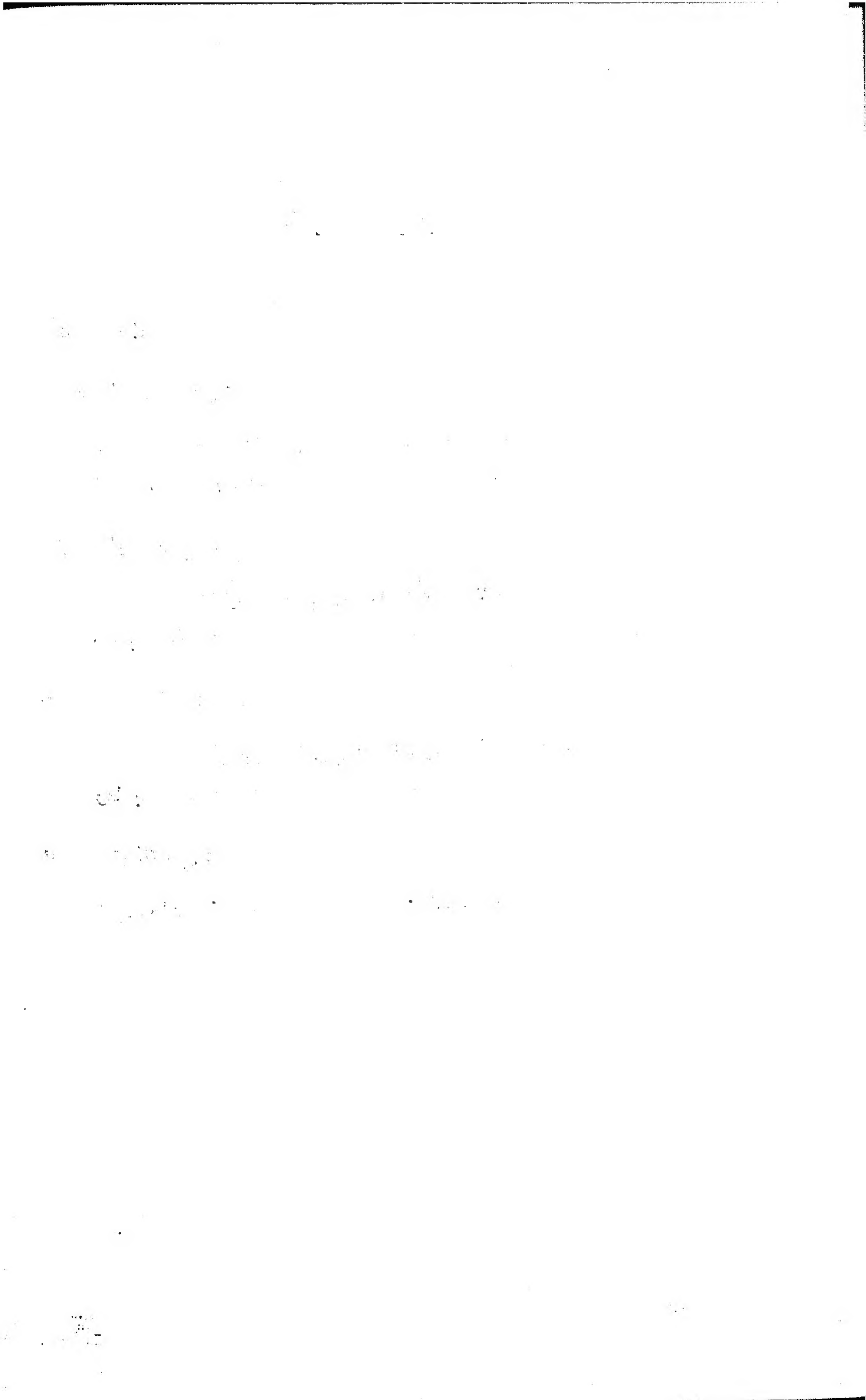
معالجات المثالية للتاريخ فى أثناء القرن التاسع عشر
وما بعده ٦٤

الفصل الثامن :

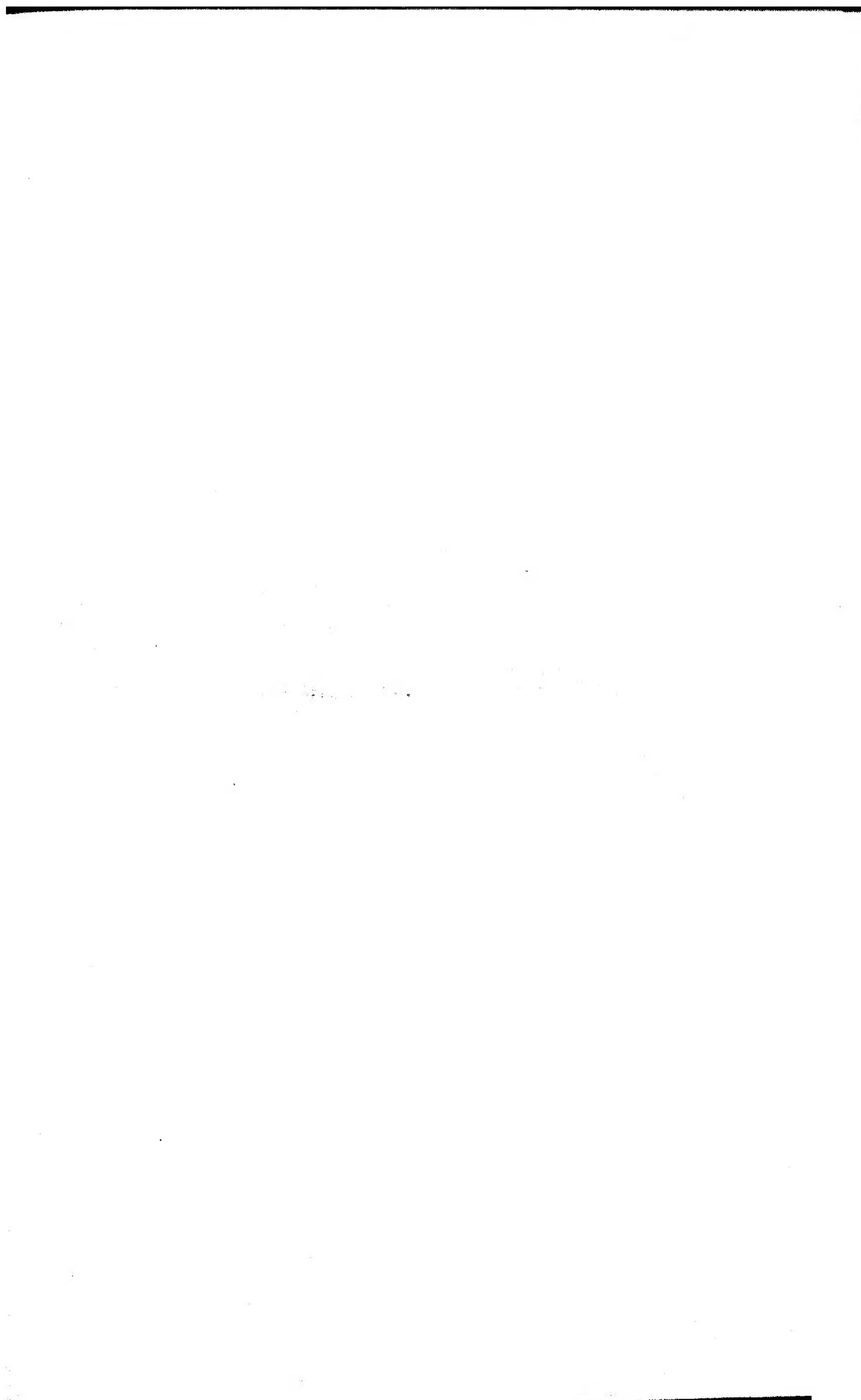
معالجات الطبيعيين للتاريخ فى القرن التاسع عشر
وما بعده ٦٠٢

الفصل التاسع :

اتجاهات المؤرخين ومعالجة فلسفة التاريخ . . . ١٤٢



نظريات تفسير التاريخ



الفصل السادس

بعض تأملات مستقلة فى التاريخ منذ عصر النهضة فى القرن التاسع عشر

- ١ -

حدث مع استمرار سلطان الكنيسة أن فلسفة التاريخ المتعلقة بطبيعة المسيح وشخصه استمسك بها، حتى يومنا هذا، كل المفكرين المسيحيين ذوى الآراء السلفية التقليدية . ولكن تطورت على يد مفكرين مستقلين ببلاد الغرب فى أثناء القرون الأربعة الأخيرة ، آراء جديدة حول التاريخ واتجاهات جديدة منه . ومهما تكن وجهة نظرهم حول فداء الناس الروحي من الشر ، فإن معالجتهم للتاريخ لم تكن مركزة على ذلك الفداء . وبذلك وسعوا نطاق النظرة الى التاريخ ومجالها . وتأثر بهم أتباع الفكرة التآليه المسيحية فى التاريخ غير المؤمنين بعلم طبيعة المسيح (*) ، فأحرزوا تقديرا أعظم للقيم الدنيوية فى التاريخ .

وبهذا ، عادوا الى بعض ما أهمله الناس من آراء أوغسطين . وربما أمكن العثور فى عصر النهضة بايطاليا على بدايات هذه التأملات المستقلة فى التاريخ . ومع أن مفكرى « عصر النهضة » كانت لديهم نظريات مختلفة ، تختلف فيها النقاط التى يركزون عليها ، فإنهم جميعا

(*) علم دراسة طبيعة المسيح وشخصه (Christology) وهو التعليل اللاهوتى لشخص المسيح وعمله - (المترجم) .

أسهموا في التحرر من فكر النزعة الاخروية واتجاهاتها
[نظرية العالم الآخر] ، التي سادت في العصور الوسطى ،
فان كثيرين منهم قد اقتنعوا بأن العصور الوسطى كانت فترة
انحلال ، وأرادوا العودة الى بعض ما كان لبلاد الاغريق
القديمة وروما من طرائق عيش ومثل عليا . وركز الناس
همهم على تهذيب ما للحياة على الأرض من قيم . غير أن
سافونا رولا [١٤٥٢ - ١٤٩٨] رفع صوته بالاحتجاج على
المبالغة في قيمة الناحية الدنيوية .

ويتجلى نوع من أنواع التحدى لبعض الفكرات الوسيطية
في أعمال مكيافلي [١٤٦٩ - ١٥٣٠] ، وكانت أفكارا
لا تزال واسعة الانتشار في زمانه [، وأخص بالذكر من تلك
الأعمال « الأحاديث Discourses » [١٥١٢ - ١٥١٧]
وكتاب « الأمير » ، [١٥١٣] . ذلك أن مكيافلي اعترض
على منازعة زعماء الكنيسة ودفعهم بأن الحكام السياسيين
الزمنيين ينبغي لهم الخضوع للسلطة العليا لهيئة الكهنوت
الروحية ، وأصر على ضرورة استقلالهم عنها . ولم يكن في
هذا معبرا فحسب عن رأى خاص له ، بل وأيضا عن فكرة
أخذت تنتشر بين الحكام العلمانيين في عصره .

وقد ذهب مذهب بوليبيوس [الذى نسخ بعض أجزاء
من كتابه] . اذ عالج الحقائق السياسية فى التاريخ على
أنها ظواهر طبيعية . وحذا خذو بوليبيوس أيضا ، حين
ذهب الى أن الشؤون البشرية يلم بها على الدوام حالتان من
الصعود والانحطاط . على أن مكيافلي حاول أن يظهر كيف
ان السلطة السياسية يمكن على الأقل الحصول عليها وإطالة
الاحتفاظ بها . وكان يرى أن الناس فى جميع العصور
لا يختلفون جوهرًا فى طبيعتهم ، فبهذه الطريقة يمكن أن
تكون للتاريخ المدون قيمة برجماتية ، ويمكن أن تصاغ
نظرية تاريخية حقة . وعلى أساس اقتناعه بأن مجرى

التاريخ سيتجه نحو تأسيس كيانات أو تكوينات سياسية أكبر حجماً - أخذ يعلم بوحدة إيطاليا • فاتهم الكنيسة بأنها تعمل على الفرقة ودوام الانقسامات • وفوق هذا ، فإن المسيحية « مجدت الرجال المتواضعين الميالين الى التأمل لا رجال العمل الناشط الفعال » •

وكان تقديره لأحوال « الجمهورية الرومانية الوثنية » أعظم كثيراً من تقديره لأحوال زمانه بظل السيطرة المسيحية • بل الواقع انه كان ضد المسيحية فعلاً في وضعه المصلحة السياسية الماسة فوق اعتبارات الفضائل الخلقية • والحاكم : « ينبغي له أن يمارس الخير والطيبة ان أمكنه ذلك ، ولكن متى قضت عليه الضرورة وجب عليه أن يعرف كيف يتغلب الشر » •

وكان زمانه طافحاً بضروب المؤامرات والقتل التي يلجأ اليها الساسة بمختلف دويلات إيطاليا ، وذلك على حالة يتضح فيها تماماً عدم وجود أى تأنيب في الضمائر ولا تفكير في الجزاء بعد الموت • وقد ظن بعض الناس أن الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية والشيوعية الروسية المعاصرة ، ان هي الا أنواع من المكيافلية في التاريخ •

واذ ركز مكيافلي التفاته على الدولة السياسية ، على اعتبار أنها مجتمع ينظم في استقلال عن الكنيسة ، فانه لم يشغل نفسه بالحياة الخاصة للأفراد كأفراد •

وكان حظ الثقافة بصفة عامة : الفنون والآداب والدليل من عنايته وكتابته ضئيلاً نسبياً • ولذا فانه ان أخذ على حدة ، أومات أعماله الى نظرة زائفة الى الاتجاهات البائدة « للحركة الانسانية » من التاريخ • فان أصحاب « الحركة الإنسانية » ركزوا تأكيداً ضخماً على أهمية الفردية بمجتمعة مع فكرة الانسان الكثير الجوانب • وقد كان لهذه الفكرة اثر

مستديم في التربية ببلاد الغرب ، حتى أدت حاجات الأزمنة
الجديدة الى التأكيد على التخصص .

وكان الشيء الكثير من فن القرن الخامس عشر يدور
حول الدين ، كما أنه بصفة عامة كان متطابقا وشعائر
المسيحية ، وان اجتمع الى ذلك رفض صامت للاعتقادات
المسيحية . ولكن اختلفت الآراء حول طبيعة التاريخ .
فصدرت أعمال كثيرة حول « القضاء والقدر » كتب
بركهارت (*) يقول : « انها تتحدث عن دوران دولاب الحظ
وتعدم ثبات ما في الأرض من أشياء ، لا سيما السياسية
منها » .

ولم يدخل القوم « العناية » الا لأن الكتاب لم يزالوا
ينجلون مع ذلك من ذكر « الجبرية » الصريحة ، أو من
الاعتراف بالجهل أو من الشكاوى التي لا جدوى منها . وكان
بعضهم يرى أن فكرة الحياة الآخرة تدور حول مملكة وهمية
مبهمة كشأنها عند هوميروس . وحدث في عام ١٥١٣ ، أن
البابا ليو العاشر ، وجد أن من الضروري أن ينشر دفاعا عن
فردية الأرواح وخلودها هاجم به من يعلمون بأن هناك
فحسب روحا واحدة في الناس جميعا . وانا لفي ريب من أن
أنصار « الحركة الانسانية » الذين رضوا المسيحية في
الظاهر دينا ، آمنوا بفكرة دينية عن الخطيئة أو أخذوا
الايمان بالفداء الالهي مأخذالجد . ومع ذلك ، فان الأكاديمية
الأفلاطونية بفلورنسا احتوت فيما يقول بركهارت « آراء
تأليهية لا يحدها تحفظ » ، كانت « تعد العالم كونا عظيما
يجمع بين الناحية المعنوية الخلقية والناحية المادية
الفيزيائية » .

(*) بركهارت جاكوب (١٨١٨ - ١٨٩٧) مؤرخ وناقد فني سويسري . له عدة مؤلفات
وانظر عنه ايضا كتاب « اعلام وافكار » ، لهويزنجا ، ترجمه المترجم للهيئة المصرية
للطباعة والنشر () - (المترجم) .

وذلك في حين أن رجال العصور الوسطى كانوا يعتبرون العالم واديا من الدموع نصب فيه البابا والأمبراطور للقيام بواجب الحراسة ضد مجيء المسيح الدجال ، وذلك في حين يتردد الجبريون (Fatalists) في « عصر النهضة » متذبذبين بين قطرات الطاقة الفياضة وفترات الخزغيلات الخرافية أو الاستسلام الغبي . فهنا في هذه دائرة الأرواح المختارة ذهب الناس الى أن العالم المرئي قد خلقه الله على سبيل المحبة ، وأنه نسخة من أصل موجود مقدما فيه ، وأنه سيظل دوماً الى الأبد محركه الأبدى ومعيده سيرته الأولى .

كما أن روح الانسان يمكنها بادراكها « الله » اجتذاباً الى حدودها الضيقة ، ولكنها أيضا بحبها « اياه » تتمدد الى داخل « المطلق اللانهائي » ، وتلك هي « البركة على الأرض » . وفي رأى بركهارت أن أسمى تصور ظهر في عصر النهضة للانسانية هو الذي نطق به بيكو دلاميراندولا [١٤٦٣ - ١٤٩٤] في حديث له حول كرامة الانسان . « يقول الخالق لأدم ، انى وضعتك في وسط العالم حتى يمكنك بسهولة أكثر أن ترى وتبصر كل ما يوجد فيه . ولقد خلقتك كائنات لا هو بالسماوى ولا هو بالدنيوى ، ولا أنت فان ولا أنت بخالد فقط ، حتى تصبح حراً تستطيع أن تشكل نفسك وتتغلب عليها . وربما هبطت فأصبحت بهيمة من البهائم ، ومع ذلك تولد من جديد على الفرار الالهى واليك وحدك أعطيت نمواً وتطوراً يعتمد على ارادتك الخيرة وحدها . فأنت تحمل في ذاتك بذور الحياة الشاملة » .

ولم يكن مفكرو « عصر النهضة » ممن يبحثون مباشرة في الأهمية الطبيعية التي فطر عليها التاريخ ، ومنع ذلك فان اتجاههم يدل ضمناً على أن تلك الأهمية توجد في الأغلب الأعم فيه في أثناء مضيه في سبيله . وكان انشغالهم بالماضى من أجل الحاضر .

ولذا ، فانهم لم ينتجوا أية نظرية تقديمية حول المستقبل .
ونظرا لانشغالهم بمناشطهم الخاصة وأمجاد اليونان القديمة
وروما ، لم يعيروا الا القليل نسبيا من فكرهم الى ما يحتمل
من مجرى الأحداث في المستقبل . * ومهما تكن الحال ، فمنذ
عهد الحركة الانسانية (*) الايطالية ، أصبحت فكرة أن
التاريخ على الأرض ، إنما هو تمهيد لحياة مستقبلية بعدها ،
فكرة ثانوية ببلاد الغرب . وكانت الحركة الانسانية
الايطالية ذات أهمية جوهرية بوصفها حركة انتقال نحو
الحياة العصرية ، فكانت بمثابة انفلات من ضيق النظرة لدى
العدد الجرم من مفكرى العصور الوسطى ، ولكن لم يكن بد من
القيام بخطوات أخرى قبل بلوغ البشرية وجهة النظر
العصرية .

- ٢ -

كانت « الحركة الانسانية الايطالية » بمثابة رد فعل
ضد التصور الضيق للتاريخ الذى ارتأته المسيحية ، والذى
ينص على أنه ليس للتاريخ أية دلالة الا فى الفداء الروحى
للشريعة . على أن هذه الحركة وان كانت من حيث خلقها
للفن واستمتاعها به ، اثراء نوعيا محددا للحياة الحاضرة ،
فإنها من حيث « الفكر » كانت متجهة الى الخلف الى حد
كبير . وكانت أعمال فرانسيس باكون [١٥٦١ - ١٦٢٦]
وان لم يقصد ذلك قصدا شعوريا ، - حربا على وجهة النظر
المسيحية . ومع ذلك ، فإنه قام باتخاذ الخطوات الرئيسية
اللازمة لتجاوز « الحركة الانسانية الايطالية » فى اشارته
الى المستقبل ، وكان ذلك بطرق نوعية محددة . واعترف
بماكون بأن « للأله » مكانا ، ولكنه أصر على ضرورة عدم
الخلط بينه وبين ما عداه من معرفة . فان من الحماسة تشييد

(*) الحركة الانسانية . يراد بها احياء الآداب الكلاسيكية والروح الفردية والنقدية ،
والتأكيد على الهموم الدنيوية - (المترجم) .

« فلسفة طبيعية (*) علي الاصحاح الأول من سفر التكوين ،
وعلى سفر أيوب وغيره من الكتب المقدسة » . وقد أكد
اعتقاده في الله . « فبينما عقل الانسان ينظر الى الأسباب
الثانوية المتناثرة ، فانه قد يرقد فيها في بعض الأحيان ثم
لا يتقدم خطوة واحدة ، ولكنه حين يشهد سلسلتها مترا بطة
متحدة الحلقات بعضها ببعض - لم يكن بد له من الطيران الى
« العناية والاله » .

ومع ذلك ، فانه في مقاله « عن الموت » لم يذكر الخلود
كأساس للعزاء . كما أنه في أماكن أخرى اقتصر فيما يتعلق
بالمسيحية على الإشارة الى الايمان : « ان الحكمة أعظم
الحكمة تقضى بأن نعطي الايمان ما هو للايمان » . وهو لم
يبحث قط مبادئ علم طبيعة المسيح Christology ولا ربط
بها معنى التاريخ . وقد حاول كذلك تجنب [النواحي
الميتافيزيقية] الغيبيات التي يفهمها الناس عادة على أنها
عقلانية بصورة تجريدية .

وقد كتب باكون كتابا في تاريخ هنري السابع
[١٦٢٢] وترك جذاذات من مشروع كتاب في التاريخ
العام لانجلترا . ولكن الكاتب وان لم يمنح أهمية كبيرة
كمؤرخ ، الا أن عمله كانت له آثار عريضة ودائمة في التاريخ
الواقعي . ونظرا لأنه لم يشعر به أحد الا مؤخرا ولم يدركه
أحد الا نادرا ، فانه كان له بصورة غير مباشرة أثر قوى
في « علم » التاريخ يتمثل في اصراره على فحص الحقائق
والبحث في العلاقات العلية [أي السببية] . وقد نفخ في
النفير يدعو الناس الى التحول عما غلب عليهم من انشغال
بفكرات الماضي الى بحث الحقائق والأشياء المادية والعقول

(*) الفلسفة الطبيعية : يراد بها دراسة الكون الطبيعي ، أي علم الفيزياء -
(الترجم) .

وطرائفها • وقد خصص شطرا كبيرا من كتابه « تقدم العلوم » ، Advancement of Learning [١٩٠٥] لوصف ما يعوق نمو المعرفة من عوائق • كما أنه في كتابه « Novum Organum » أى العمل الجديد [١٦٢٠] ، اقترح استخدام مناهج الدراسة العلمية • على أن تلك المناهج كانت من حيث التفاصيل غير ذات قيمة ثمينة بالقدر الذى زعمه ياكوب نفسه •

ولم تقم أهميته بصفة خاصة فى تلك المناهج ، ولكن فى ايقاظه الناس الى الانشغال « بالطبيعة » والى ما يتصف به مجال رؤيته من شمول ، من حيث النواحي التى ينبغى بحثها • فبذلك دفع الناس الى نطاق تاريخ واقعى أرحب ، والى تصورات عن ذلك التاريخ تختلف عما ألفوه من التصورات المسيحية فى العصور الوسطى • وقد أومات قصته الخيالية « الأطلانطيس الجديد New Atlantis » ، [١٦٢٧] ، الى نطاقات الحياة البالغة التفاوت ، تلك النطاقات التى توقع منها المنافع التى تعود من المعرفة فى قابل الأيام • والمفهوم أن الغرض من كتابه « بيت سليمان » • [وهو تنظيم مفتعل خيالى فى « الاطلانطيس الجديد » ، يمتد بعض الناس أنه هو الذى أوحى الى ذوى الشأن بانشاء جمعية العلوم الملكية [(The Royal Society)] - وهو « معرفة الأسباب والحركات الخفية للأشياء ، وتوسيع آفاق الامبراطورية البشرية ، بحيث تقوم بعمل جميع ما يمكن من أشياء » • وقد توقع باكون التقدم فى التاريخ ، ولكنه لم يتوقعه شيئا لا مفر منه ، اذ أنه قدم الأسباب المؤدية الى وجود « أمل » معقول فى ظهور ذلك التقدم • وكانت نظيرته الى التاريخ تصوره أساسا فى صورة المحتوى على معرفة « بالطبيعة » لا يبرح نطاقها يزداد مع تحسن وثناء فى الحياة البشرية مطردى الزيادة دوما • ولا شك أن ما ظهر فى غضون القرون الثلاثة الأخيرة من ضروب التقدم فى احراز

القيم العلمانية وتقديرها يمكن اعتبارها راجعا الى حد
لا يستهان به الى الاتجاهات التي آثارها باكون .

وثمة شكل آخر من أشكال الانتقال الى الفكر الحديث
هو الذى رسمه ديكارت [١٥٩٦ - ١٦٥٠] ، الذى كانت
السمة الطليعية لعمله سببا فى تسميته باسم «أبى» الفلسفة
الحديثة . ففى معارضة منه لقبول أفكار الماضى قبولا مقرونا
بالاحترام والتصديق المطلق ، علم ديكارت ضرورة وجود
منهج أولى للشك . فلما أن طبق ذلك المنهج ، وصل الى
النتيجة الأولى وهى أنه ، لما لم يكن فى الامكان الشك فى
عملية الشك نفسها « انى أفكر ، لذا فأنا موجود » .

وتقبل ديكارت عن طريق خطوات لا حاجة بنا الى
وصفها هنا فكرتى المادة والعقل . فالمادة توسع وتمد :
والعقل غير قابل لذلك ويملك العقل وظائف الفكر
والاحساس والارادة : على حين لا تملك المادة منها شيئا .
ومن وجهة نظر هذا النوع من الثنائية ، نظر الناس الى
التاريخ بعين البصيرة السديدة ، كما كتب عنه منها معظم
المؤرخين . على أن ديكارت جعل شغله الشاغل المسائل
الرياضية والطبيعية ، ولم يسهم بأى اسهام له خطره فيما
يتعلق بالتاريخ . فدافع عن الايمان بالله ولم يعبر تعبيراً
صريحاً عن تطبيق منهج الشك على المبادئ المتعلقة بعلم
طبيعة المسيح ، كما أنه لم يجر حتى الوقت الحاضر الا القليل
النادر من تطبيق ذلك النهج على يد معلمى المسيحية
الرسميين .

وقد حوت أعمال توماس هوبز [١٥٨٨ - ١٦٧٩]
أيضا مضامين تتعلق بالتاريخ . وأظهر هوبز كلفا بالتاريخ ،
كما كان من أبكر أعماله قيامه بترجمة ثوسيديدس (*) .

(*) ثوسيديدس : (٤٦٠ - ٤٠٠ ق م) مؤرخ أثينى شهير - (المترجم) .

وخير ما ألفه وذاع به صيته هو كتابه « ليفيا ثان Leviathan » ، [١٦٥١] . ويرى هوبز أن الناس بطبعهم أنانيون تماما ، يلتمسون بقاءهم وسلطانهم . « ففى المقام الأول أضع فى صورة ميل عام يعم البشرية ، رغبة دائمة وقلقه فى احتياز القوة بعد القوة ، على نحو لا ينقطع الا عند الموت . والسبب فى ذلك ليس على الدوام ان الانسان منا يرجو الحصول على ابتهاج أشد شمولا مما بلغه فعلا ، أو أنه لا يمكنه أن يقنع بسلطة معتدلة ، ولكن لأنه لا يستطيع التأكد من القوة والموارد اللازمة ليعيش عيشا حسنا دون احتياز المزيد » . وفى حالة « الطبيعة » حيث يكون « كل انسان عدوا لكل انسان » ، « ليس هناك مكان للعمل الكادح ، لأن ثمرة ذلك غير محققة ، ونتيجة لهذا لن تكون هناك فلاحه للتربة ، ولا ملاحه ولا استخدام للسلع التى يمكن استيرادها بحرا ، ولا بناء مريح ، ولا أدوات لتحريك وإزالة الأشياء التى تحتاج الى قوة كبيرة ، ولا معرفة بسطح الأرض ، ولا حساب للزمن ، ولا فنون ولا آداب ، ولا مجتمع ، وذلك فضلا عن الخوف المستديم والخطر من شرب كأس الموت العنيف وهو أسوأ الأمور جميعا ، وعيش الانسان وحيدا ، فقيرا قدرا متصفا بالبهيمية والعوز » . « ولا شك أن رجال اللاهوت ربما رأوا فى هذا القول عن طبيعة الانسان الفطرية اتفاقا الى حد ما مع فكرتهم عما فطر عليه الانسان من فساد » . على أن هوبز لم يشر الى فداء يتم بتجسد الله فى التاريخ . اذ أنه ذهب الى أن الناس أحرزوا ما فى أيديهم من الخيرات سألقة الذكر بقبولهم لفكرة هيمنة الحكومة .

ولكن لا يجوز لنا أن نعتقد أن هوبز ظن أنه قد ساءت فى التاريخ أزمنة عقد فيها الناس قصدا وبطريقة رسمية « عقدا اجتماعيا » لتكوين حكومة سياسية اذ الواقع أنهم

أصبحوا يتقبلون تلك الحكومة ، ويواصلون العمل بها كأنما
هناك بالفعل عقد • ولم يتيسر وجود القيم التي كان الناس
يجدونها في التاريخ ، الا بفضل نشر القواعد اللازمة
لسلوكلهم الاجتماعي ، على يد قوة ذات سيادة بدافع هو صالح
الجميع ورفاهيتهم •

ومن المعروف أن التاريخ الواقعي قد قصر في الماضي
وفي زمان هوبز نفسه دون هذا المثل الأعلى ، على أن هناك
شيئا يمكن اعتباره مقصودا من هوبز ، هو أن التاريخ هو
الهدف من المستقبل • وقد ردد الناس في بعض الأزمان أن
هوبز كان ممن يعتبرون الفضائل الخلقية مجرد شيء نسبي
للزمان والمكان ، يكاد يعتمد على الإرادة المتحكمة للسلطة
ذات السيادة • على أن أعمال هوبز انطوت على كثير من
المفارقات ، ولذلك لم يبرح في « لفيثان » يدخل المرة تلو
الأخرى أفكارا خلقية بوصفها « عقلية » كما أنه استخدم
مصطلح « القانون الطبيعي » بنفس المضمون الذي كان له
في العصور الوسطى وعند الرواقيين •

ومع ذلك فانه وان تحدث بين الفينة والفينة عن « الله
الخالد » ، فانه لم يشر أدنى إشارة الى عقل أعلى يسيطر على
التاريخ • غير أنه لا يجوز أن يساء فهم مركز هوبز • فانه
لم يقصد من نظريته وجوب إخضاع الفرد للحكومة إخضاعا
تاماً • بل على العكس من ذلك ، فان على الحكومة السياسية
أن تمنحه أعظم حرية ممكنة في ظل ظروف الحياة
الاجتماعية • إذ أنه عد أهم وظيفة للحكومة ، حماية
رعاياها من تدخل أحدهم في شؤون الآخر ، ومن الهجوم
الخارجي • ونذكر هنا أن هذا الرأي حول الحكومة لعب دورا
فيما أعقب عصره من التاريخ ، حتى جاء الأوان الذي رفض
فيه على أوسع نطاق ، وحل محله مفهوم القوة السياسية التي
وظيفتها بذل الجهود البناءة اللازمة للتقدم الاجتماعي فضلا

عن العمل على تقدم الحضارة بوجه عام • وكان هوبز ممن يعارضون الكنيسة الكاثوليكية بعنف بالغ • « ما البابوية الا شبح الامبراطورية الرومانية الميتة جالسا متوجا على قبر تلك الامبراطورية » • وينبغي للكنيسة في أية دولة أن تكون خاضعة للحاكم المدني •

قدم مكيافلي وهوبز نظريات • حول دور الدولة السياسية في التاريخ • على أن الفيلسوف ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) ، صاغ مجموعة مبادئ أخرى تشدد على نقاط تأكيد مختلفة تماما • وعلى الرغم من أن تأثيره في التصورات والفكرات العامة حول طبيعة التاريخ ربما لم يحس بها الناس لأول مرة الا في أخريات القرن الثامن عشر ، وذلك بطريقة غير مباشرة أكثر منها مباشرة - فانه بسط بعض فكرات تعتبر جوهرية بالنسبة لما جاء بعدها من آراء •

ويحتاج الادلاء ببيان كامل عن فلسفته حتى من حيث تأثيرها في التاريخ ، الى مجال لا يتسع له هذا المقام : لذا فلن نستطيع أن نذكر سوى عدد قليل من أفكار له ذات أهمية خاصة • ويومئذ دفعه بأن الحقائق المطلقة انما هي ذاتيات روحية أو موجودات كلية Monads الى أساس تأمل التاريخ من وجهة نظر الأشخاص الأفراد باعتبارهم كائنات روحية •

فمن الناحية الفلسفية ، ترى كل واحد منهم يوجد في نفسه ومن أجل نفسه ، مهما تكن علاقاته بالآخرين ، كما أن كلا منهم فريد فذ بمركزه الخاص في داخل مجموع الوجود • والموجودات الكلية لها نشاط فطري أي لها تلقائية أو حرية • وربما كان اعتقاده بأنها تكافح من أجل الكمال هو أحد جذور ما ظهر بعد ذلك من نظريات حول قابلية الجنس البشري للكمال • وفي هذا الصدد يكون لقوله : « هذا هو خير ما يستطيع من العوامل » - دلالة •

فلا بد من وضع المستقبل موضع التأمل لا الماضي والحاضر فقط . فمن طريق الماضي والحاضر يتم بلوغ الكمال فى المستقبل . ولم يكن فى الامكان اثبات قوله بالعقل أو الخبرة ، ولكنه قول يعتمد على الايمان بالله . وهو يرى أن التنسيق بين أجزاء الطبيعة بعضها وبعض وبين الناس والطبيعة يرجع الى الله ، وهو الذى يشير اليه الفيلسوف ليبنتز بأنه « الانسجام الموطن مقدما » . وقد عالج ليبنتز فى كتابه ثيوديسى (Theodicee) ، [١٧١٠] مسألة الشر فى التاريخ . وعلل جزءا منه باستخدام الحرية استخداما لا أخلاقيا ، فالآلام التى ترتبط بالخطيئة ، يقصد منها شفاء الناس من الخطيئة . والآلم لا يرجع الى الناس سببه ، يعد أداة أساسية فى سبيل التطور بهم نحو الكمال . فالكائنات الروحية ، أى الموجودات الكلية ، وهى شىء لا يمكن مده وبسطه ، لا تنشأ بالتركيب والتكوين . وانما يخلقها الله خلقا . ولكل منها تاريخه الخاص به . وربما امتد الى حياة مستقبلية .

ولا يمكن أن تنتهى الا بافئائه بيد الله . ورغم ذلك ، فإن الهدف الذى يرمى اليه الله هو كمال الفرد مجتمعا الى كمال كل من عداه من الأفراد . على أن هناك صعوبات خطيرة كثيرة فى فلسفة ليبنتز ، ولكن ليس ثم مجال لأقل شك حول الخصائص البارزة لفكرته عن التاريخ .

— ٣ —

ظهرت قبل ليبنتز بدايات لتأمل علمي ، بل حتى فلسفى فى التاريخ ، أثارت أعمال جان بودان [١٥٣٠ — ١٥٩٦] . ومع أن بعض الناس أبدوا ميلا الى تسميته باسم مؤسس فلسفة التاريخ ، فانه لم يكن منشغلا بأهمية التاريخ انشغاله بمنهج دراسته . فأصدر كتابا فى المناهج فى ١٥٧٦ . ومع

اتخاذ موقف الاستقلال من الديانة التقليدية والكنيسة ،
فانه أسهم فى شىء من الشك اللاهوتى فى عصر ما بعد
النهضة » . وتنطوى دراسة التاريخ عنده على اهتمام ذهنى
وعلى قيمة برجماتية للأخلاق والسياسية . فينبغى أن يمد
الكائن الالهى ثابتا صمدا ، كما أن العالم الفيزيائى يبدو
أيضا كأنما هو نظام ثابت . ومع ذلك ، فان النظرة الأولى ،
تظهر التاريخ البشرى فى صورة صعيد من التغير المتواصل .

ومع ذلك فانه لو درس بالعناية الواجبة ، لأظهر بعض
المبادئ المنتظمة . والانسان باعتباره جسما وعقلا
[أو روحا] يتصف ببعض الخصائص المنتظمة الدائمة للعالم
الفيزيائى والكائن الالهى جميعا . ويشمل التاريخ كلا من
الطبيعة والاله ، وهناك ناحية من نواحى النظام فى التاريخ
يمكن ملاحظتها فى تطورات القانون المدنى . ذلك أنه يوجد
دون القوانين الخصوصية لشعوب مختلفة قانون عام شامل
[هو ما سماه الرواقيون باسم القانون الطبيعى] - وربما
أمكن التأكد من ذلك بدراسة حقائق التاريخ . فكأن بودان
كان بذلك معارضا للفكرة القائلة بأن الأخلاق فى التاريخ
انما هى شىء نسبى فقط لظروف الزمان والمكان .

وقد ذهب فوق هذا الى أن البحث التجريبي لا يعطينا أى
أساس أو مبرر للاعتقاد بوجود عصر ذهبى فى الماضى ، ولا أن
الناس فى انحطاط مستمر منذ الأزل . ومع أنه قد حدثت
فترات انحطاط ، فان التقدم هو الغالب فى معظم الأمر .
وبالنظر الى ما اجتمع فى الانسان من طبيعة مزدوجة ، فان
معالجة التاريخ بالقدر الكافى تتضمن كلا من علوم العالم
الفيزيائى ودراسة مقارنة للأديان . فالتاريخ البشرى
لا تحدده تماما الأحوال الطبيعية والعادات الاجتماعية ،
ولكنه يعتمد جزئيا على حرية الفرد فى الاختيار .

وربما عمد الناس الى مقاومة القوى الخارجية الى حد كبير ، بل ربما حولوها لخدمة أغراضهم الثقافية . وقد بدأ التاريخ منذ ساعة الخليقة الالهية وبفضلها ، وهو من الناحية الدنيوية ، لا بد واصل الى نهاية له .

وقد قام جيامباتستا فيكو [١٦٦٨ - ١٧٤٤] بمعالجة جديدة لدراسة التاريخ فى عمل عنوانه « العلم الجديد » [١٧٢٥] . وعندى آن جول ميشليه قد بالغ فى تحمسه حين دعا فيكو أبا « فلسفة التاريخ » . ولما كان فيكو رائدا فى ادخاله مناهج معينة لدراسة التاريخ واقتراحه بعض المبادئ العامة ، فان الأخرى بنا أن نعه أحد مؤسسى علم التاريخ .

وقد أسدى اليه من الخدمات ما يماثل ما أسداه باكون فى خدمة بحث العالم الفيزيائى . وتحرر من الاتجاه البرجماتى من التاريخ ، وهو الاتجاه الشائع فى فترة عصر النهضة الايطالية . وهو يرى أنه لا بد لأية أهمية عملية لدراسة التاريخ أن تعد شيئا ثانويا . وقد راح فى « ترجمته الذاتية » ، [١٧٤٣ ؟] يعترف بدينه لأفلاطون وتاكييتوس وباكون وجروشيوس . اذ استمد من أفلاطون تصورا أو فكرة عامة تستند اليها معالجته للموضوع من أولها لآخرها ، واكتسب من تاكييتوس تقديرا للحقائق التاريخية ، وعن باكون تعلم مناهج بحث وتنظيم المعطيات (Data) التجريبية ، كما نقل عن جروشيوس بعض النواحي الرئيسية للقانون العام فى المعطيات التاريخية . على أنه من الناحية الأخرى وضع نفسه فى مركز المعارضة لديكارت .

وبينما هو لا ينكر ما فى الرياضة التجريدية من صحة ، فانه راح يبدى شكه فى قيمتها فى أى معرض يتعلق بشرح الحقائق المحسنة وبسطها . ولا بد للمؤرخ من الالتفات الى

حقائق التاريخ التجريبية التي يستطيع بمقتضاها بلوغ احتمالات لا بلوغ عرض وبسط منطقي . ومع ذلك ، فإن الناس ربما كانت لديهم معرفة بالمنشط البشريه أشد أهمية مما لهم بمملكة الطبيعة . وقد استمسك بهذا الرأي على أساس ذلك المبدأ العام القائل بأن خالق أى شىء هو وحده الذى يستطيع معرفته معرفة حقة .

والانسان يخلق تاريخه الخاص ، ولو بصورة جزئية على الأقل . « وعندما يتصادف أن يكون من يخلق الأشياء هو أيضا الذى يصفها ، يصبح التاريخ مؤكدا على أعلى درجة » . وبهذا المبدأ أصر فيكو على امكان الاعتماد على المعرفة بالأفكار ، وبالأشخاص وبالأحداث التاريخية المتغيرة بوصف كون ذلك نقيضا ، يقف قبالة من كانوا يرون أن الرياضيات وعلوم العالم الفيزيائى هى وحدها الجديرة بالقبول .

ومهما يكن ما يقال عن مبدئه وتفصيل نظريته فى المعرفة ، فانه كان رائدا فى الدفع ، حتى فى مطلع القرن الثامن عشر ، بأن هناك أبحاثا علمية سليمة وصحيحة بالاضافة الى الأبحاث الكمية . وأكد أهمية فقه اللغة وعلومها للمؤرخ . فبوساطتها فقط يستطيع تجنب ضم أفكار متأخرة ونسبتها الى أزمنة سابقة .

وتبنى فيكو التمييز بين التاريخ « المقدس » والتاريخ « الدنيوى » ، متخذنا مثلا للأول « تاريخ اليهود والمسيحيين » ، وللثانى تاريخ من عدا هؤلاء من الأميين [الأميين] (*) . وقد اعتبر الشطر الأكبر من عمله ومداره هو التاريخ « الدنيوى » ، متسما بالمذهب الوضعى Positivistic الذى يلتمس أسباب العمليات فى المعطيات التجريبية وحدها .

(*) الأميين أو الامميين (Gentiles) هم غير اليهود من الشعوب والأمم -

(المترجم) .

وأعلن العلماء نظرا لاصراره على أن الجنس البشرى اجتماعى بطبعه ، وأن التاريخ من صنع الناس - بأن تفسيره للتاريخ انساني بحث أى انه تفسير يلتزم المذهب الانساني . بيد أن بياناته موضحة بالصفة العامة لكتابه فضلا عما ورد فيه من تفاصيل خاصة ، تعتبر أسساً قاطعة لرفض هذا الرأى . فانه أظهر شدة ما بين موقفه وموقف علم « اللاهوت الطبيعى » التقليدى من تباين . فان علم اللاهوت الطبيعى (Naturel Theology) شئ لم يكن ليفيكو فيه سوى رأى سيىء ، وذلك نظرا لأنه قائم بصفة رئيسية على تأمل العالم الفيزيائى . ولكنه ناقض ذلك العلم بإشارته الى علم لاهوت مدنى عقلانى على المذهب العقلانى . فانه قال : « ان العلم الجديد يعتبر من احدى نواحيه الرئيسية » علم لاهوت مدنى عقلانى ، فهو اظهر - بشكل ما - للحقيقة التاريخية « للعناية » ، وذلك لأن تاريخا منحه العناية لهذه المدينة الكبيرة الخاصة بالجنس البشرى ، دون أن يميز عملها البشر أو يهدفوا اليه ، بل حتى ضد ارادة الناس وتقديراتهم وخططهم - لا بد أن يكون تاريخا لأشكال النظام .

استخدم فيكو مصطلح « العناية » على وجهين ، يمثان ما أشار اليه علم اللاهوت ، حيث جعلها عناية « عامة » وعناية « خاصة » . « فالعناية العامة » تعمل فى التاريخ مستقرة متأصلة فى جميع عمليات الطبيعة ومسيطرة على جميع الشعوب . والتاريخ - فى رأيه - لا يخلقه الناس وحدهم . وذلك لأن « العناية » تقتاد أحيانا نحو غايات أخرى غير تلك التى رمى اليها الرجال . وعندى أن أشهد أقواله فى هذه النقطة وضوحا قاطعا هي التى تجىء فى « خاتمة الكتاب » ، وفيها يوصف ما هو واضح أنه « العناية » بأنه « عقل » . « أجل ان الناس قاموا هم أنفسهم بصنع عالم الأمم الذى نحن بين ظهرانيه . . . ولكن هذا العالم قد صدر دون ريب عن « قوة عاقلة » ، [أو عقل] ، كثيرا

ما تختلف ، كما أنها تكون في بعض الأحيان مناقضة تماما ومتسامية على الدوام ، على الغايات الخاصة التي قدرها الناس لأنفسهم ، وهي غايات ضيقة ، اذ اتخذت وسيلة لخدمة غايات أوسع فان العناية استخدمتها على الدوام لحفظ الجنس البشرى على الأرض » .

وتسيطر « العناية » على الناس بوساطة ما لهم من غايات خاصة ، وتفعل ذلك بطريقة « متساوية » عليهم * وهو امر يتجلى في حقائق التاريخ التي تفند كلا من اعتقاد الابقوريين في الصدفة واعتقاد الرواقيين [وأتباع اسبينوزا] في القضاء والقدر . ومع أن التاريخ يرجع بدرجة جزئية الى حرية الناس في الاختيار ، فان تلك الحرية لا تمارس الا داخل الحدود التي تسمح بها « العناية » . وقد كتب فيكو يقول : « يؤكد أفلاطون الرائع أن « العناية » تسيطر على شئون الناس » .

فان كان التاريخ شيئا آخر يختلف عن غايات الناس الخاصة ، ويسمو عليها - فما ذلك الشيء الآخر ؟ لا شك ان المرء منا يرجو أن يصل في الاجابة عن هذا السؤال الى الفكرة الأساسية لتفسير فيكو للتاريخ . ولكن الاشارة الوحيدة الى اجابة في كتابه ، انما هي عبارة من الواضح أنها أفلاطونية الطابع ، تكررت في مناسبات عديدة ، دون أن يقوم المؤلف قط بتفسيرها ، ونصها كالتالى : « تاريخ أبدى مثالى . . . تحرك مجراه في الزمان تواريخ جميع (*) الأمم » . وعندى ان هذه العبارة لا تعطى الا أضعف التبرير لدفع كروتشه الفيلسوف الايطالى بأن « فيكو قد من مادة أفلاطون وليس من مادة باكو » ومع ذلك ، فان كل ما أشار اليه فيكو من التاريخ الأبدى « المثالى » انما هو الخصائص الجوهرية

(*) كروتشه ، بنديتو (١٨٦٩ - ١٩٥٢) فيلسوف وناقد ايطالى نزع الى مثالية هيغل فقال : ان جوهر الكون افكاره مجردة (المترجم) .

للتاريخ العام للأمم ، كما يكتشف بطريقة التجربة في أثناء طريق « مسيرهم على الزمان » . وعلى الرغم من العيارة الأفلاطونية الطابع ، فإن عمل فيكو يعد بالفعل مطابقا لاتجاه بآكون . فانه لم يناقش قط العلاقة بين « فكرته » الأفلاطونية والفكرة التاريخية بوصفهما عمليتين زمنيتين . وقد تبنى فيكو الفكرة [التي أسلمها اليينا المصريون] والتي تقول بوجود ثلاثة أعصر في العالم :

١ - عصر الآلهة الذي اعتقدت فيه الأمم أنهم يعيشون بظل حكومة الهية ، وكان كل شيء فيه تصدر عنه أوامر بطريق الفأل والوحي ، وهما أقدم شيء في التاريخ الدنيوي .

٢ - عصر الأبطال ، الذي كانوا يحكمون فيه بكل مكان في حكومات أرستقراطية ، بناء على ضرب من التفوق والامتياز في طبيعتهم ، كانوا يعتقدون أنه يميزهم على العامة أي البليبيين .

٣ - عصر الانسان ، وهو الذي عرف فيه الناس أنهم جميعا متساوون في الطبيعة البشرية ، وبناء على هذا تأسست أولا الجمهوريات الشعبية ثم الملكيات ، وكلاهما شكل من أشكال الحكومة البشرية .

وقد مرت الشعوب كلها ، أو تمر في هذه المراحل ، ثم انزلقوا ، أو سينزلقون ، الى حال من البربرية . وعندئذ تتكرر العملية بأكملها . ويرجع هذا السريان ومعاودة السريان ، هذه الصفة الدورانية للتاريخ - الى الطبيعة الفطرية التي ركب عليها البشر . ومع أن فيكو اعترف بوجود بعض أوجه تشابه بين الشعوب وأرجعها الى الانتقال ، فانه اعتبر أنها في غالب الشأن تتولد ذاتيا عن الطبيعة البشرية المشتركة . وأهم نقاط هذه العملية الطبيعية في التاريخ تقع عند المستوى الذي يتم عنده مع تأسيس المساواة السياسية بين الناس ، استتباب

النظام بفضل جهود ملك صالح . فلو طبق قانون فيكو المتعلق بالسريان وتكرر السريان على التفاصيل ، لتجلى انه كما قال كروتشه « مثقل بالاستثناءات » . وهذا المبدأ يحتوى بالاشارة الى التاريخ المبكر ، على اعتراف فى كتاب « العلم الجديد » بأهمية علم الخرافات [الميثولوجيا] والمأثورات الشعبية [الفولكلور] وما ماثلهما . وخصص الكتابان الثانى والثالث لعصرى الآلهة والأبطال ، وليس لهما أهمية خاصة بالنسبة لغرضنا الحالى . ومع ذلك فربما شاقنا أن نلاحظ انه حتى فى عصر الآلهة ، « توصل الناس الى هذه الحقيقة الكبرى : وهى أن « العناية الالهية » تلاحظ بعيونها مصلحة البشر ورفاهيتهم » . وحدث داخل هذه الأحوال المبكرة تطورات فى التنظيم الاجتماعى [مثل تنظيم الزواج] والشرائع .

وفى هذا كله لمس فيكو أثر « العناية » . « ولا بد من تحويل الشهوات البشرية الى فضائل » . وتبدأ معالجتنا لقانون الطبيعة بفكرة « العناية » . « وأول شريعة ظهرت فى أى مكان من العالم ، شرائع جوبيتيز (Jove) الالهية » .

وليس فى كتاب « العلم الجديد » الا القليل النادر حول التاريخ المقدس . ومهما يكن ما ارتآه فيكو نفسه ، فان ما أورده فى هذا الصدد من بيانات يدعو الى الارتباك . والمجال الوحيد الذى يستطيع فيه الانسان التحدث عن « العناية الخاصة » هو التاريخ المقدس . ورغم ذلك ، فان فيكو لم يوجه أى التفات خاص الى العلاقة بين « العناية العامة » - « والعناية الخاصة » . فكلتاها تعبير عن الذكاء ، فالذكاء فى أولاهما مداره قوانين الطبيعة وعمليات التاريخ الطبيعية المرتبة أجود ترتيب ، والذكاء فى ثانيتهما مسلط على ما يقود الناس الى أعلى طراز للحياة . وبينما تراه يصرح بأنه حتى أشد الناس توحشا وضراوة وفضاعة ، لديه بعض

فكرة عن الله ، « وان الأديان وحدها هي التي أوتيت القدرة على دفع الشعوب الى اتيان أعمال تتصف بالفضائل » - اذا هو يقول : « ان ديانتنا المسيحية صادقة . . فاما كل ما عداها فزائف » والتاريخ المقدس يرجع الى « النعمة الالهية » ، وهي ناحية من « العناية الخاصة » أو صورة مطابقة لها . فهل كان فيكو مسيحيا مخلصا أو تراه كان يقول ما قال عن التاريخ « المقدس » تجنبنا للاضطهاد ومصادرة عمله ؟ الواقع أن كروتشه يؤكد الناحية الأولى . ومع انه ربما كان مصيبا ، فان مما له دلالة أن فيكو تجاهل الأحداث التاريخية النوعية [المزعومة منها والواقعة فعلا] التي تعتبر أساسية بالنسبة للمسيحية التقليدية . « ان الديانة العبرانية قد أسسها الاله الحق على حظر التنبؤ والرجم بالغيب الذي قامت عليه جميع الأمم الأخرى » . وتولى الاله الحق تبصير العبرانيين - الذين آمنوا به على أنه عقل كله ، يفحص قلوب الناس ، فأما الاميون Gentiles فأقوام يؤمنون بأرباب تتكون من أجساد وعقول ، ولا تستطيع فحص القلوب » .

وهناك « عقل الهى » لا يعرف الناس عنه سوى ما كشف لهم منه . « ويرى العبرانيون ومن ورائهم المسيحيون أن ذلك قد تم عن طريق حديث باطنى وجه الى عقولهم ، بوصف كون ذلك هو التعبير المناسب عن اله هو عقل كله ، بيد أنه تم أيضا بالحديث الظاهرى على الأنبياء وعلى يسوع المسيح الى الرسل الذين تولوا اعلانه الى الكنيسة » . ومع ذلك ، لم يكتب فيكو الا القليل عن زمانه ، والقرون التي سبقت زمانه مباشرة . وانزلقت البشرية فى العصور المظلمة فى مزالق البربرية . ولكن الله « شاء أن ينبثق نظام جديد للبشرية » ، حتى يتم تأسيس الدين الحق تأسيسا ثابتا . ومع ذلك ، فعلى الرغم من هذه الإشارة الى نظام جديد للبشرية ، فانه مضى يعالج بتفصيل مسألة « تكرر الشئون الانسانية » ، بنفس الطريقة التي وصف بها تاريخ الأمميين .

ثم عاد في ختام بيانه فأكد « أن أوربا المسيحية تشع في كل مكان منها بذلك القدر البالغ من الانسانية ، بحيث تتوافر فيها بكثرة جميع الطيبات التي تهدف الى سعادة الحياة البشرية كلها ، وتتولى بالرعاية راحات البدن فضلا عن مسرات العقل والروح » . ومع أن فيكو لم يبحث العلاقة بين « العناية المسامة » و « العناية الخاصة » ، فانه باعترافه بهما يدل ضمنا على ممارسة قاطمة لأي رأى يقصر نسبة نشاط الله في التاريخ على عمليات « الطبيعة » المرتبة . « فالعناية لا تنشغل فحسب بما يتكون منه العالم الفيزيائي الذي يجعل التاريخ ممكنا ، ولكنها تهتم أيضا بصفة التاريخ نفسه بوصفه منطويا على مثل أعلى للحياة يتخذه الناس » .

ويرى بعض مفسري كتاب فيكو أن اشاراته الى « العناية » إنما هي تمويه محض ، قائلين بأن موقفه الحقيقي يقوم في أن العمليات التاريخية لها اتساقات مطردة لا شك فيها ، يمكن كشفها عن طريق البحث العلمي في المعطيات التجريبية للتاريخ . وهم ينبذون أية تعبيرات تأليهية وأى شيء يتصل « بالعناية الخاصة » ، وينعتونه بأنه من الأخذين بالمذهب الوضعي (Positivist) والحركة الانسانية دون أى شيء آخر . وربما أسهم فيكو بعض اسهامات ذات قيمة لهذا النوع من النظرة الى التاريخ ، فأما امكان نسبة تلك النظرة اليه فأمر لا يمكن اثباته . وفي رأينا انه لا يبدو أن تلك النظرة تنتسب اليه . ولا شك أن كروتشه كان على يقين مما يقول حين كتب « اننا نجد هنا وهناك فيكو لاهوتيا ، أو فيكو لا أدريا (*) ، أو فيكو خياليا يؤلف قصصا رومانسية كونية أو فيزيائية ، على أننا حيثما نظرنا في أى ركن من أركان أعماله ، فلن نجد بين سطورها فيكو ماديا [يؤمن بالمذهب المادى] » .

(*) اللا أدريون Agnostics : من يعتقدون أن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمور لا سبيل الى معرفتها - (المترجم) .

وأطلق كاتب واحد على مونتسكيو [١٦٨٩ - ١٧٥٥] اسم مؤسس فلسفة التاريخ ، كما سماه آخرون باسم مفتتح المنهج العلمى فى التاريخ - ومع أن واحدا من هذين الوصفين لا يجد ما يبرره ، فانه كان رائدا يعد فى الطليعة من حيث دراسة حقائق التاريخ ، على النقيض - تلا - من بوسويه ورأيه فى التاريخ من وجهة نظر الفكرات الدينية السابق قبولها . ومع ذلك فان كتابه ، « روح القوانين » ، [١٧٤٨] لا يهتم الا بطريقة غير مباشرة بالتاريخ بوجه عام ، اذ انه يعالج الأسباب والمسببات فى التاريخ دون اهتمام بأهميته . فركز همه أولا وأساسا ، على تحليل التاريخ بأسباب فيزيائية ، مثل المناخ والأحوال الجغرافية الأخرى .

ولكنه أخفق فى أن يميز التمييز الكافى بين تأثيراتها المباشرة والتي لا مفر منها ، ومختلف أنواع ردود الأفعال التى اتخذتها الشعوب حيالها . وذلك فى حين أن الطرائق التى استجاب بها الناس لبيئاتهم ، سواء أخضعوا لها أم حاربوها ناشطين وغروها ، كانت من الأهمية فى التاريخ بمكان أعظم كثيرا مما اعترف به مونتسكيو .

ومع أنه أظهر اعتقاده فى العمل الحر للإنسان ، فانه ركز التفاته على شىء واحد تقريبا هو القوى الخارجية المؤثرة فيه . فانه لم يظهر حتى فى تأمله للحضارة الا قدرا ضئيلا من الادراك للاسهامات الخلاقة التى يقوم بها الأفراد وللآثار المترتبة على الأحداث الخاصة . وهو ينظر الى التاريخ نظرتة الى حركات اجمالية عامة لا تغير طابعها الا ببطء . وربما غيرها الناس باستنانهم قوانين جديدة .

وكان مونتسكيو طليعة للتاريخ « العلمى » الذى شغل نفسه قبل كل شىء بالتيارات الاجتماعية . ومع ذلك ، فانه على الرغم من أن معالجته للتاريخ كانت واقعية فقد فاتته ، من حيث النواحي الفيزيائية والاقتصادية والسياسية

والدينية ، خاصة ، وقد تجاهل الأخبار التاريخية ، - [فاته]
أن ينظر الى التطور التاريخي على أنه مجموعة من العمليات
المؤقتة .

وقد ركز همه على تأكيد التقاليد ، فكانت نتيجة ذلك
أنه قلل من شأن الدور الذي يلعبه العقل ، ومن ثم راح
فولتير يسخر منه . وبظهور الاتجاه الجديد من الماضي وهو
الاتجاه الذي برز في عهد « الثورة الفرنسية » ، استبعد
عمل مونتسكيو وطرح به جانبا . .

وقد نسب المؤرخ ج . ب . بيوري الى فولتير [١٦٩٤ -
١٧٧٨] الفضل في أنه اول من استخدم مصطلح « فلسفة
التاريخ » . فانه استخدم ذلك المصطلح في بحث أظهره في
١٧٥٦ ، ولم يلبث أن جعله مقدمة لكتابه « مقالة عن أخلاق
الأمم وروحها Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations »
[١٧٥٣ - ١٧٥٨] .

على أنه لم يقدم عن معنى ذلك المصطلح أى بحث
منتظم . فانه كان يرى أن معناه هو تأمل التاريخ بطريقة
أصحاب المذهب العقلاني في القرن الثامن عشر . وقال
بيوري : « ان فولتير قذف قفاز المعركة والتحدى في وجه تلك
الفكرة عن التاريخ التي قدمها بوسويه بدكاء والمعينة » .
وكان فولتير يؤمن بالله . ولكنه يرفض كل فكرة تقول بأن
التاريخ ينطوى على مناشطه تعالى على الشاكلة التي يتضمنها
مصطلح « العناية الخاصة » .

ومن المحقق أنه لم ينظر الى التاريخ من وجهة نظر
مبادئ علم طبيعة المسيح وشخصه . أجل انه خصم صريح
للكنيسة الكاثوليكية . اذ في رأيه أن الديانات التاريخية
أن هي الا صيغ خرافية للدين الطبيعي ، وللاعتقاد التأليهي
وللتقوى . وقد منح الله الناس « مبدأ للعقل الشامل » ،

ولا بد لهم من أن ينوطوا به ايمانهم . ولم يكن يحسن فى نفسه بأى تقدير للعواطف المرتبطة بالعبادات الدينية . وهو وان اعترف بأن التقوى والعدالة نواح جوهرية فى التاريخ ، فإنه هو نفسه كان يحسن نحو كتلة البشرية الكبرى بالاحتقار لا الحب ، وهم الذين كان يعتبر أن الغنصر الغالب فيهم هو الضعف والشهوانية . وهم قوم سيطرت عليهم أقلية تتصف بالأنانية وبقدر متفاوت من قلة مراعاة الضمير .

وليس بين أعمال فولتير التاريخية ما يهمنا الا « المقالة » وحدها . وقد وصفتها طبعة منها ظهرت ببرلين أنها « تحتوى على معالم تاريخ » . وكان من أعظم دوافع فولتير الى الكتابة معارضته للفكرة المسيحية الكنسية عن التاريخ . وعلى النقيض من النظرة الأوربية الغالبة التى اتخذها المدافعون عن تلك الفكرة ، قدم فولتير الى الناس عملية مسح تاريخى سميت « بأول تاريخ عالمى حق » .

وقد راح بما تيسر فى زمانه من معرفة ، يضمن كتابة بيانات عن العرب والصينيين وبعض شعوب الهند ، موجهها ولكنه لم يكون لنفسه صورة واضحة لهدف أو أهداف فى التاريخ « وهو التفاته ، وان يكن بدرجة غير متساوية ، الى فكرهم وفنهم ، وإلى أحوالهم الاقتصادية والسياسية . وكتب لانسون أن فولتير كان أول من أدرك « الفكرة العصرية عن التاريخ ، أى عن التاريخ الذى هو صورة للحضارة وتفسير لها » . وفى رأى فولتير أن معنى التاريخ يكمن فى العلوم والفنون والأدب وتهذيبات الحياة الاجتماعية والتقوى الطبيعية .

وكثيرا ما غلب عليه طابع الكليبين الساخر فيما يتعلق بأحداث التاريخ ، بكل ما اجتمع فيها من مفارقات الصدف والجرائم وغباوات وشقاوات ، على أنه رغم ذلك كان ينشد

أى تقدم للحضارة مع كل زيادة يحرزها انتصار العقل .
وربما احتوى ايمانه بالعقل على قبول ضمنى لفكرة قابلية
الانسان للكمال ، ولكنه لم يكون لنفسه صورة واضحة لهدف
أو أهداف فى التاريخ . وهو فى قصة « كنديد » (Candide)
[١٧٥٨] اذ يرسم من الرذائل وألوان الشقاء ما يحدث
أمثاله فى التاريخ كثيرا ، يسخر من قول ليبنتز المأثور بأن
هذا العالم هو خير ما يمكن وجوده من عوالم . ولو أن ليبنتز
مد به الأجل لأجابه بقوله : « لا تحكم على التمثيلية حتى تتم
فصولا » . وقد كتب فولتير هو نفسه فى قصته « زاديغ »
Zadig [١٧٤٧] : « يخطئ الناس فى الحكم على الكل
من الجزء البالغ الصغر الذى يستطيعون ادراكه هو وحده » .

وهناك معاصر أصغر سنا من فولتير هو روبير جاك
تيرجوه [١٧٢٧ - ١٧٧١] وقد ترك تخطيطه « لمشروع لحديث
فى التاريخ العام » لعله لم يسطر أبدا ، وكان ذلك من ناحية
فى معارضة منه لبوسويه . وبعد أن اعترف تيرجوه بتأثيرات
العوامل الفيزيائية [كالمناخ وغيره ، على الشاكلة التى أكدها
بها مونتسكيو] - أظهر أنه يعد العوامل الفيزيائية الباطنية
أعظم أهمية . واذ سلم تيرجوه بايمانه بالله ، وان لم يعترف
بأن له تدخلا فى الأمور - راح يعبر عن اعتقاده بأن التاريخ
كل عضوى ينفذ خطة تقدم فى الحضارة والعلوم والفنون
والأخلاق والحكم والدين . فانه حتى مدد الانحلال تنطوى
على شىء نافع للتقدم العام : فكانت للأخطاء والمصائب بعض
التأثيرات المنبهة ، كما أن الشهوات أنتجت قوة دافعة . وقد
تميز عن فولتير فى أنه لا ينسب التقدم الى العقل بمثل
تلك الدرجة الضخمة . غير أنه هو وفولتير يمثلان تغيرا فى
الاتجاه ، يختلف عما شاع فى الأزمنة السابقة عليهما ، وذلك
فى نبذهما كل اعتماد على « العناية » واعلائهما من شأن
تفسير التاريخ على المذهب الانسانى بغير موارد .

وجاء عمل جان جاك روسو [١٧١٢ - ١٧٧٩] محتويا
تحديا مزدوجا : للتعاليم التقليدية للكنيسة وللتنظيم
العلماني السائد في ذلك الزمان للمجتمع . وفي معارضة من
روسو للمبدأ القائل بفساد الطبيعة البشرية ، كما تعلمه
النظرية المسيحية السائدة حول التاريخ ، أخذ ينازع (*) بأن
الانسان يولد طيبا بطبعه . وذهب في معارضته لتنظيم المجتمع
على ما وجدته ، الى أن الانسان انما يولد حرا وأن التنظيم
الاجتماعي قد وضع الأغلال في يديه . وان قدرة الانسان
على حرية الاختيار وقدرته على بلوغ الكمال بنفسه ، هما
الخلتان اللتان تميزانه قطعا عما دون الانسان من حيوانات .
فان هو كان عليه أن يحتفظ بمكانته الحققة كإنسان ، فلا بد
له من الاحتفاظ بتلك الحرية . وقد سلم روسو بأن الناس
بينهم « تفاوت طبيعي » ، ولكنه في حد ذاته تفاوت غير بالغ
الضخامة ، ولا هو من بالغ النفوذ ما يدعى له كثيرا . إذ أن
هناك أشياء كثيرة تقبل باعتبارها تفاوتات طبيعية ، ولكنها في
الواقع مما أدخل في المجتمع .

وقد تولد عن قديم التطور في المجتمع ظهور تفاوتات
مدنية [لا مساواة] ، تتناقض والقانون الطبيعي ، وأدت
هذه التفاوتات الى ظهور أعظم أنواع الشرور البشرية .
وعلى النقيض من ذلك ، ينبغي تنظيم المجتمع وفق عقد
اجتماعي ضمني بقصد ضمان المساواة المدنية بين الجميع .
وجنبا الى جنب مع التفاوتات المدنية ، امتدت التفاوتات من
المدعيات الى وضع اليد والملكية . ومن المقطوع به أن روسو
أدرك أهمية الفردية الشخصية . فانه شكك من أن الرجل من
هؤلاء في المجتمع التقليدي يعيش في غمار رأي الآخرين ،
كأنما هو لا يستمد احساسه بوجوده الخاص الا من حكمهم
عليه .

(*) نازع فلانا هي كذا : خاصته وغالبه - (المترجم عن المعجم الوسيط) .

وردد كثير ممن جاءوا بعده من كتاب منازعته ودفعه
بأن قدرة الرجل على البلوغ بنفسه الى الكمال تعد ظاهرة
انسانية مميزة ، أصبح هذا مبدأ تستند اليه نظريات التقدم
فى التاريخ .

وبينما مراجيل الاضطراب تغلى فى أثناء الثورة
الفرنسية ، كتب المركيز دى كوندورسيه [١٧٤٣ - ١٧٩٤]
وقد أحرق به خطر الاعداء بالمقصلة - بيانا ملؤه التفاؤل ،
عن التاريخ بوصفه تقدما مطردا للبشرية نحو الحق
والسعادة . وقد ذهب فيه الى أنه حدث فى الماضى من التطور ،
ولا بد أن يستمر فى المستقبل الى مالا نهاية ، كأنما يمضى
يحكم أحد قوانين الطبيعة - ما ينتهى بالبشرية الى الكمال
البشرى . « فقابلية الكمال . . . يمكن أن تعد من القوانين
العامّة فى الطبيعة » .

واذا جاز لنا أن نحكم قياسا على الماضى ، فإن « الطبيعة
لم تضع أمام آمالنا أية حدود » . فالطبيعة تربط بين الحق
والفضيلة والسعادة بسلسلة لا سبيل الى فقصم عراها .
ويمكن أن يشاهد التطور فى الفن ، وثم شىء آخر أهم كثيرا ،
هو أن هناك تقدما نحو « الأخوة بين الأمم » . « ويمكن
تلخيص آمالنا حول حالة النوع البشرى فى المستقبل فى هذه
التقاط المهمة الثلاث : القضاء على التفاوتات وعدم
[اللامساواة] بين الأمم . تقدم المساواة بين ظهرانى شعب
واحد ، وأخيرا ابلاغ الانسان حد الكمال » .

- ٤ -

ان الحركة العقلانية التى تمكنت من بسط سيطرتها
بشدة على فكر القرن الثامن عشر ، لم تجد من يرئسها

مانديفيل (*) [١٦٩٠ - ١٧٣٣] قبولا • على أن موقف
مانديفيل الشخصى موضع الشك •

ويشير الدكتور كاي محرر آخر طبعة ظهرت من عمله ،
الى أن وليم لو وجورج بلويه « اعترضوا على نسبة الزهد الى
مانديفيل ، لأنهما أحسا أنه لا يؤمن فعلا بالزهد » ، على حين
اعترض على ذلك آدم سميث وجون براون لأنهما اعتقدا أنه
كان يؤمن بالزهد فعلا • ومن المعروف أن عنوان عمل
مانديفيل يشد الانتباه اليه مباشرة فهو : خرافة النحل ، أو
الردائل الخصوصية ، والمنافع العامة •

وقد صدر ذلك العمل فى عدة من طبعات مختلفة منذ
عام ١٧١٤ وأثار الكثير من الجدل والمعارضة ، وكان ذلك
من ناحية بسبب شىء من سوء الفهم لمضامين الجزء الأخير من
العنوان • ومدار المسألة كلها هو معنى مصطلح «الردائل» •
فإن ذلك المعنى اعتمد عند مانديفيل على ما اعتبره الرأى
المقبول حول الفضيلة ، من أنها المطابقة للمبادئ الثابتة
الأبدية والعقلانية •

وقد أشار مانديفيل الى أن تلك الفضيلة تنطوى على
صارم الزهد ، وهو قمع الدوافع • وقد شكافى بداية كتابه
من أن «معظم الكتاب يعمدون دائما الى تعليم الناس ما ينبغي
أن يكونوا عليه ولا يكادون يشغلون رءوسهم باخبارهم بما
هم عليه فى الواقع» •

ونظرا لمناقضته لشكل الفضيلة على ما يتصورها المذهب
العقلانى [كما ورد وصفها آنفا] فإنه اعتقد أن الانسان
بالإضافة الى ماركب منه من أعضاء فيزيائية واضحة - «انما

(*) دى مانديفيل ، برنارد : فيلسوف انجليزى وكاتب هجائيات (وتقول الموسوعة
أن ميلاده هو ١٦٧٠ وليس ١٦٩٠ كما جاء اعلاه -) المترجم •

هو خليط مركب من مجموعة متنوعة من الشهوات ، وانها جميعا كلما استثيرت برزت الى أعلى ، تتحكم فيه كل بدورها ، سواء رغب في ذلك أم لم يرغب » . وسواء أكان مانديفيل نفسه يقبل المفهوم القائل بالمبادئ الخلقية المتسامية ، أم لا يقبله ، فمن الواضح انه كان يعتقد أن الناس لا يستطيعون تحقيق تلك المبادئ في التاريخ الدنيوي . غير انه لم يدل برأيه فيما اذا كانوا يبلغون تلك المبادئ في حياة مستقبلية بعد الموت . اذ الواقع أن التاريخ البشرى كان يبدو أن يكون مداره ، الاندفاعات والرغبات .

والعقل خادم الرغبات . وهي كلها مغروسة في حب الذات . وحتى ما يتصف به الانسان من « طيب المعشر » ، ينشأ هو نفسه من « تعدد ما لديه من الرغبات » ، والمعارضة المستمرة التي يلقاها في أثناء بذله جهوده لاشباعها . « فان الجوع والعطش والعري هي أول الطفاة التي ترغمنا على التحرك : ثم يجيء بعد ذلك كبرياؤنا وتكاسلنا وانغماسنا في الشهوات وتقلب أهوائنا ، وهي النصيرة الكبرى التي تعلو من شأن العلوم والصناعات والحرف المهن ، بينما السياط الكبار وأعنى بها : الحاجة والشح والحسد والطمع ، يقوم كل منها في الطبقة التي تنتسب اليه بربط أعضاء المجتمع الى أعمالهم ، وحملهم جميعا على الخضوع ، ومعظمهم فرح مسرور - لما يفرضه عليهم مركزهم من كدح عاسف ، دون استثناء أحد حتى الملوك والأمراء أنفسهم » .

وقد أظهر مانديفيل بما ضربه من العدد الضخم من الأمثلة ، أن المصلحة العامة كثيرا ما كانت تستفيد من سلوك يتعارض مع ما يزعمه الناس من مبادئ مطلقة للفضيلة . فالنساء اللائي يعشن من رذيلة البغاء ، وقاية لغيرهن من خدش شرفهن . « فلولا وجود البغايا لتعرضت عفة النساء الشريفات في كل يوم لعنف علني » . وقد تحدى الفكرة

التي تلقاها الخلف عن السلف والقائلة بأن الترف يقضى على الرفاهية الاجتماعية والفردية . على انه كان يعنى بالترف كل ما يتجاوز القدر الضروري لحفظ الذات .

ولذا تساءل : أين يا ترى يمكن أن يكون الحد الذي يبدأ عنده الترف ، ان لم يرسم الخط على تلك الشاكلة ؟ . وقد فند التهمة القائلة بأن الترف يؤدي الى الفساد والى اضعاف روح الشعوب ، ذاهبا الى أن هذه الأمور انما ترجع الى « سوء السياسة » ، « وفساد التدبير والادارة » . ومن الجلي أن مانديفيل كان يفكر في التاريخ على أساس احتواء الحياة على غنى لا يبرح يتزايد على حال تتناقض مع الزهد .

وهو يرى أن الشح ينطوى ضمنا على الجد في العمل ، ويسهم في آخر المطاف في تلك الزيادة . وكل رذيلة تؤدي بصورة غير مباشرة الى شيء في المصلحة العامة . بيد أن الرذيلة ينبغي أن توضع في أضيق حدود : فاذا تجاوزت الرذيلة تلك الحدود أصبحت جريمة مدمرة للمجتمع . ومن ثم ، فكأن مانديفيل - بعبارة أخرى - أعطى السيطرة للفضائل الاجتماعية . على أن ما يسمى باسم « الرذائل » و « الفضائل » أمر يتوقف على أحوال وظروف الزمان والمكان . وأهم ما يستفاد فيما يتعلق بالتاريخ من كتاب مانديفيل أشياء كثيرة منها تشديده التأكيد على أن الرغبات مناقضة للعقل ، ومنها تركيزه على أن التاريخ الدنيوى يمكن أن يتصف بالثراء ، وأنه نقيض للزهد الذى تتخذه الأخلاق عند متزمت صارم . قال الدكتور كاي : « ان الأحداث التي جاءت في المستقبل اتبعت الاتجاه الذى أرهص به » كتاب مانديفيل « » .

وكتب دافيد هيوم [١٧١١ - ١٧٧٦] كتابا في تاريخ انجلترا ، بيد أنه لا يعد مؤرخا علميا بالمعنى الحالى للكلمة . ذلك أنه كفيلسوف ، انضم الى الزمرة التي رفضت رأى هوبز

حول الطبيعة البشرية وأنها بالسليقة تتصف بالأنانية ،
ذاهبا الى أن الناس في جملتهم ينطوون على « التعاطف » مع
الغير . وعلى أساس العاطفة الطبيعية يحصلون على الرضا بما
يقوم في التاريخ من تعاون اجتماعي .

وقد بسط في فلسفته شيئا من التشكك ، ولكنه تشكك
ربما كان في جوهره اشارة الى المركز الذي لا بد للمرء من
بلوغه ، متى تقبل الآراء السابقة التي أدلى بها كل من لوك
وبركلي . وتقوم أهميته كمفكر من مفكري القرن الثامن
عشر فيما أظهره من التبعدى للاعتقاد السائد بكفاية العقل
لتقديم الحلول لمشكلات الحياة البشرية . ويشير الكثير مما
كتب الى قبوله لاتجاهات « العقلية العادية السديدة »
(Common Sense) وهو وان أظهر أن حجج « علم اللاهوت
العقلاني » ، لا تقدم أى برهان على وجود الله ، فإن
آراءه تشير الى أنه مستمسك بمذهب التأليه في شيء من
الابهام . فأضحت اهتماماته ذات طابع تاريخي أكثر ، وأقل
تأملا فلسفيا . ولذا ، فهو في كتابه « التاريخ الطبيعي للدين »
Natural History of Religion [١٧٥٩] يتعقب مكان الدين
في التاريخ [بما تيسر له في زمانه من معلومات] .

ومع ذلك ، فإن اتجاهه من التاريخ كان تجريبيا . وحتى
رأيه في الدين ، لا يتضمن شيئا عن وجود تلك العلاقة المهمة
التي تربط بين الناس وحقيقة تتسامى فوقهم . وقد اعترف
بأن الدين ينطوي على شيء « خفي وصامت » يندر أن يقع
تحت ادراك التاريخ ، ولكنه على ضد ذلك يصف « وظيفته
الصحيحة » في اصلاح نفوس الناس ، وفي تنقية قلوبهم
وفي تنفيذ جميع الواجبات الخلقية ، وفي ضمان حصول
الطاعة للقوانين وللحاكم المدني . وله مقالة موجزة جعل
عنوانها : « عن دراسة التاريخ » وقد بدأها بالاصرار على
أنه « تسلية مناسبة » أمتع وأروح للعقول من القصص .

وبهذا كشف عن أن موقفه من التاريخ واقعي : وانه «النشاط الانساني ، وهو يقوم في طفولته الغضة بأول محاولات ضعيفة له نحو الفنون والعلوم ، ... سياسة الحكومة ودمائة الأحاديث ، وهما تتهدبان على التدريج ، وكل شيء يعد حلية للحياة البشرية ، وهي تتقدم نحو الكمال » .

ففى التاريخ ، يشهد المرء : « قيام وتقدم وسقوط وتمام الفناء النهائى لأشد الامبراطوريات ازدهارا ، والفضائل التى أسهمت فيما بلغته من عظمة والردائل التى اجتلبت عليها دمارها » . فدراسة التاريخ « توسع » بمعنى ما - حياة الانسان ، وهى فى حد ذاتها ، قصيرة وجيزة الأمد : « فالرجل الملم بالتاريخ يمكن من بعض النواحي ، أن يقال عنه انه عاش منذ بداية العالم » .

والتاريخ يدور حول ما هو واقعي ، وان هيوم لمقتنع بأن العنصر الخلقى (Ethical) يسيطر عليه . كتب يقول : « لقد كان المؤرخون جميعا بلا استثناء ، أصدقاء الفضيلة المخلصين » . وينكر بعض الفلاسفة رغم تأملاتهم ، حقيقة كل الميزات الخلقية . فحتى مكيافلى نفسه الذى اذا تحدث غلب عليه طابع رجل السياسة الذى يعد تسميم الخصم واغتياله والحنث فى الايمان من الفنون المشروعة لدوى السلطان - قد « أظهر كمؤرخ غضبا حادا على الرذيلة » . فالتاريخ « يضع الأشياء على وجهها الصحيح » . وكان هيوم شديد الاقتناع بأن الفروق بين الرذيلة والفضيلة جوهرية فيه .

وأكثر آدم سميث [١٧٢٣ - ١٧٩٠] من استخدام التاريخ باعتباره من الشواهد التجريبية على صحة الآراء التى بسطها فى كتابه « ثروة الأمم » ، [١٧٧٦] ، ولم يشغل نفسه بالمعنى الكامل للتاريخ ، بل ركز همه على النواحي الاقتصادية . ولا تحتاج أهمية النواحي الاقتصادية فى

التاريخ الى بحث . ومع أن آراء آدم سميث غير معمول بها فى علم الاقتصاد اليوم ، فإن بعض رجال السياسة ما فتئوا يستمسكون بها بصورة أساسية ، كما أنها تمثل جانبا من جوانب الصراع فى التاريخ المعاصر . وعاشت آراؤه مدة من الزمن وهى تكتسح أمامها كل شىء بكل من انجلترا والولايات المتحدة .

وأصر آدم سميث فى كتابه الأول وهو « نظرية العواطف الخلقية » ، [١٧٥٩] على إبراز أهمية العامل الاجتماعى فى كل ما يتعلق بالأخلاق . ومع ذلك فإن الإنسان « وإن لم يعيش الا فى مجتمع » ، فإنه عاد حتى فى ذلك المقام نفسه فأكد أن « كل انسان مدفوع بطبيعته أولا وبصفة رئيسية نحو غاياته الخاصة » . ولم يفته فى كتابه « ثروة الأمم » أن يضع « المصلحة الذاتية » وضعا قاطعا ومحددا فى المقدمة والصدارة .

ولا يمكن لإنسان أن يتوقع الحصول على المساعدة من الغير « بدافع من حب الخير فيهم فقط » . « فهو يصير أقرب الى النجاح ان هو استطاع أن يستثير اهتمام حبه لذواتهم ، وبحركة نحو جانبية » . . . « كل فرد لا يبرح باستمرار يكد نفسه وعقله بقصد كشف أشد ما يعود عليه من الفوائد المجزية من استخدام أى رأسمال واقع تحت تصرفه . ومن المحقق أن مصلحته الخاصة لا مصلحة المجتمع ، هى التى يضعها نصب عينيه » . ثم يستطرد قائلا : « ولكن دراسة مصلحته الخاصة تفضى به بالطبيعة أو بحكم الضرورة الى إثارة الاستخدام الأعود على المجتمع بأعظم النفع » .

وكان يعتقد أن المصالح العامة والخاصة تتطابق طبيعيا . وأن خير وسيلة لخدمة الرفاهية الاجتماعية هى أن يجرى كل فرد وراء مصالحه الخاصة . على أنه لم يحقق اعتقاده مركزا اياه بالجرى على الاعتقاد فى تلك اليد الخفية

[الله] التى تتحكم فى التاريخ . على أنه لا ريب أن مجرى الأحداث فى تاريخ الصناعة اثار أسبابا للتشكك فى صدق هذا الاعتقاد .

وقد دفع آدم سميث بأن هناك فروقا ضئيلة جدا بين مواهب الناس الطبيعية . وان هذه الفروق ترجع فى الأغلب الى البيئة . « ويبدو أن الفروق القائمة بين أشد الشخصيات تباعدا ، كالتى بين فيلسوف وحمال عادى فى الشارع مثلا - لا تنشأ عن الطبيعة بقدر ما تنشأ من مألوف العادة ، والعرف والتربية » .

ويرى آدم سميث أن ثروة الأمم تعتمد على العمل ، وخاصة مع وجود تقسيمات العمل ، أكثر مما تعتمد على الموارد الطبيعية ، التى لم يمنحها الا نصيبا غير كاف من التفاته . ومع أنه اعترف بوجود بعض حالات استثنائية ، فإنه يرى أن العمل ينبغى ألا تكون عليه قيود حكومية أو من أى نوع آخر . فلا بد من القيام به « بحرية طبيعية » . فمتى سمح للجهد الطبيعى الصادر عن أى فرد فى سبيل تحسين أحواله بأن يعمل مستمتعا بالحرية والأمن ، كان فى ذلك قيام مبدأ يبلغ من قوته [فى رأى آدم سميث] ، أنه وحده وبلا مساعدة تسانده - ليس فحسب قادرا على دفع المجتمع الى مراقى الثروة والرخاء ، بل على التغلب على مائة من العقبات الكأداء التى كثيرا ما تثقل بها حماقات القوانين البشرية عائق عملياته . وتنحصر جميع الاشارات الموجهة الى المذهب « الفردى » (Individualism) للقرن الثامن عشر فى الايماء الى ذلك « الرجل الاقتصادى » ، صاحب المصلحة الذاتية .

وعلى النقيض من هذه التصورات التي تصورها
الفرنسيون عن التاريخ ، وانطبعت لديهم في الاغلب بالطابع
الانساني ، ظهر من جديد رأى أساسه الدين صاغه الالماني
لسنيج [١٧٢٩ - ١٧٨١] في كتابه « تربية الجنس
البشرى » ، [١٧٨٠] . وفى رأيه أن التاريخ عملية تربية
للجنس البشرى تتجه نحو المعرفة بالله . وفى توافق من
لسنيج مع « عقلانية » القرن الثامن عشر ، أظهر موافقته على
أن الوحي لا يعطى شيئا لا يمكن اكتسابه باستخدام العقل .

ومع ذلك ، فبفضل الوحي جاءت المعرفة بالله ، وتجىء
- فى زمن أبكر وبطريقة أسهل . فالمعلم هو الله ، الذى
كشف عن طبيعته للبشرية على مستويات مختلفة باختلاف
قدرات الناس على فهمها . ولما كان الغرض الرئيسى من
الحياة البشرية هو فى جوهره شخصى ودينى وليس هو
بالحضارة الاجتماعية ، تكمن أهم نواحي التاريخ فى
مجموعات الوحي الالهى التى جاءتنا فى تعاقب الديانات .
ولما كانت هذه تربية الفرد لا تتم فى مدة حياة واحدة على
ظهر الأرض ، فإن المعنى الكامل لتاريخه لا يمكن العثور
عليه فى مثل تلك الحياة .

ولذا فهى تمتد الى ما بعد ذلك ، اما فى صورة تعاقب
للحيوات على الأرض ، أو فى عالم آخر أو عوالم أخرى .
وقد تساءل لسنيج فى آخر جملة كتبها فى مبحثه : « أليست
الأبدية بأكملها ملكى ؟ » .

فأما هردر [١٧٤٤ - ١٨٠٣] فانه سسمى كتابه
متواضعا : « أفكار نحو فلسفة لتاريخ الانسان » [١٧٨٤ -
١٧٩١] ، ولكن الذى حدث هو أن الثقات أصبحوا يعتبرونه
دراسة رائدة . ولحظ هردر أن بعض الناس نظرا لأنهم

لا يدركون أن للتاريخ خطة ، « ينكرون انكارا جازما وجود كل خطة فيه » . وبعضهم نظرا لاعتباره كل شيء في التاريخ عابرا وزائلا ، قد ألت به شكوك معاودة حول البشرية ، كأنما قد « ربطت الى عجلة اكسيون (*) النارية ، أو غلت الى حجر سيسيفوس (**) » ، وحكم عليها بأن تقاسى ما قاساه تانتالوس » .

وحاول هرذر فى معارضة منه لهؤلاء جميعا ، أن يصف التاريخ بأنه زحف الى الأمام ، وأنه نتيجة تترتب على العمليات التى تحدث فى عالم الطبيعة الفيزيائى والتى تدرجت على مراحل حتى أدت فى القمة الى الانسان . فالانسان الذى هو القمة للتطور الفيزيائى ، يعتبر أيضا بداية لذروة أخرى من طراز عقلى .

ومع أن الانسان يعتبر بشكل ما « حلقة اتصال بين عالمين » ، فإن حياة البشرية ينبغى أن تعتبر جزءا من النظام العام الذى يشمل « الطبيعة » . وذلك هو ما عناه بقوله : « ان تاريخ البشرية بأجمعه يعتبر تاريخا طبيعيا للقوى والأعمال والميول الانسانية التى عدلها الزمان والمكان » . « وكل ظاهرة فى التاريخ تعد انتاجا طبيعيا » .

ولم يفت هرذر ادراك أثر المناخ والبيئة الفيزيائية ، وان لم يعتبرهما العامل المتحكم فى كل شيء ، ثم انصرف الى تطوير مفهوم « الطابع القومى » . وهو يشير الى أن ما فى

(*) اكسيون : هو فى الأساطير اليونانية : ابن الملك تساليا وزوج « نيا » وبطله « زيوس » فى عجلة نارية لجرائمه ، سيقطع تدور فى العالم السفلى الى غير نهاية .
(**) سيسيفوس : ملك أسطورى لكورنثة ، حكم عليه فى العالم السفلى أن يدفع حجرا ضخما الى أعلى الجبل ، فكلما وصل الى قمته انحدر الى السفح ثانية .
- تانتالوس : ملك أسطورى عوقب فى العالم السفلى على جرائمه بتعذيبه بالجوع

الأرض من تنوعات فيزيائية قد ساعد على تطور « طوابع
قومية » مختلفة . فكل أمة « تحمل في ذاتها معيار كمالها ،
وهو معيار مستقل تماما عن كل مقارنة الى معيار الأمم .
الأخرى . ويؤثر الطابع القومى فى تاريخ أمة بأكمله ، وهو
شئ يتجلى « بصورة لا لبس فيها فى كل ما يقومون به على
ظهر البسيطة من عمليات » . وقد بالغت الأمم أحيانا فى
إبراز نواح مختلفة من الحضارة الانسانية ، ولكنها قد تنزع
فى مجرى التاريخ عامة الى تكميل بعضها بعضا «حتى يتراعى
الأمر فى النهاية الى ظهور ضرب من التماثل السيمترى بين
الجميع » .

وقد كان استخدام هررد لفكرة « الطابع القومى »
مدعاة فى بعض الأحيان الى اعطاء شئ من الفكرة الخاطئة
عن رأيه ، كأنما كان يذهب فقط الى تفسير اجتماعى بحت
للتاريخ . وهو وان أكد أن الناس انما « يولدون من أجل
المجتمع » ، الا أنه أصر رغم ذلك على « أن النوع بأكمله انما
يعيش فقط فى سلسلة الأفراد » . « وذلك لأن الكل يتكون
من أعضاء أفراد » ، ولا يمكن أن فردا يستطيع أن يظن فى
نفسه أنه يعيش من أجل فرد آخر أو من أجل الخلف [١] .
فالسعادة « خير فردى » . وفيما عدا الجماعة البيولوجية التى
منها تتركب العائلة ، فان جميع ما عداها من أشكال التنظيم
الاجتماعى تعتمد على سلوك الناس . والتاريخ هو مجموعة
العمليات التى تحاول بها البشرية ، بما وهبت من حرية
الاختيار ، تحقيق قدراتها وقواها .

وفى هذا يقوم تطور وانتصار مطرد للعقل ، ويقوم
معه اقتراب من العدل المثالى لا يبرح يزداد . ولا تبرح
النزعات التدميرية تنقص بمرضى الوقت وتغلى مكانها

(١) يوحى موقف هررد كما يتجلى من الكتاب بأكمله أنه ينبغى تقدير وجود كلمة
« فقط » قبل قوله « من أجل » . الخ - (المؤلف) .

للمحافظة على البقاء ولكل ميل بناء . نعم ان التربية والتقاليد عوامل مهمة جوهريّة ، ولكن لا بد من شيء من الابتعاد عن التقاليد ربما أصبح « مخدرا للعقل ، بالنسبة للأمم والطوائف بقدر ما هو للأفراد » .

ومع أن غرض هرذر كان منصرفا الى وصف الحياة البشرية على الأرض ، فانه لم يكن يرى أن ذلك وحده يعطي الناس فهما تاما للتاريخ . وبعد أن رفض فكرة أن يتحمل جيل سابق الآلام لمجرد مصلحة جيل لاحق واصفا ذلك بالظلم ، راح يصر على الايمان بالخلود . « فان تاريخ النوع البشرى بكل ما حاول وبكل ما ألم به ، والجهود التي بذل والثورات التي عرّكته » ، لتثبت بما فيه الكفاية ان الأرض انما هي « مكان تدرب واختبار لقوى قلوبنا وعقولنا » .

وكثيرا ما أشار الى « الله » بأنه مصمم « الطبيعة » و « السبب النهائي فيها وهي التي جعل الانسان هدفها الختامي » . على أن عرضه لذلك الموضوع ، وقد ترك الله خارج الصورة في سائر الكتاب ، قد ربطه البعض بطريقة الانسانيين « المذهب الانساني [في رواية التاريخ] .

ومن النقد السديد لأراء هرذر ما وجهه ادجار كينه [١٨٠٣ - ١٨٧٥] ، الذي ترجم كتابه الى الفرنسية . فاتهمه بالفلو في نزعة المذهب الطبيعي . حيث بالغ في قوة الطبيعة وسلطانها على الانسان . وأشار الى أن في التاريخ شيئا مميزا يلجأ فيه الناس الى استخدام « الطبيعة » أحيانا والى مقاتلتها أحيانا أخرى . ويشاهد ذلك خاصة في حياة الأفراد . اذ من المقرر أن ارادات الأفراد تعمل عملها على الدوام في التاريخ ، ولن يكون أى بيان عن التاريخ مرضيا ما لم يعترف اعترافا تاما بها . فهي شيء مركزي في التاريخ البشرى بأسره . ويعمل الأفراد جاهدين في سبيل الحرية والمثل العليا للشخصية البشرية .

وقد تقدموا في التاريخ من هذه الناحية ، وان ألت بهم
دوامات دفعتهم الى الخلف . وتحاول الأمم والمدنيات التعبير
عن فكرات مسيطرة . وهي تنحط بسبب ايمانها بالآراء
الزائفة ، أكثر كثيرا مما تنحط بسبب العدوان الخارجى .

ومع أنه ظهر منذ أيام الحركة الانسانية الايطالية
وفرنسيس باكون اهتمام متزايد بالقيم العلمانية للتاريخ ،
فان معظم الكتاب الذين مرت دراستهم فى هذا الفصل منحوا
الدين اعترافا شكليا على الأقل . بيد أن أصحاب المذهب
الربوبى (Deism) فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ركزوا
التأكيد على الدين فى التاريخ . فدفعوا بأن الانسان على كـ
عصور التاريخ كانت له ديانة «طبيعية» . حتى اذا رفضوا كل
ما يتعلق بطبيعة المسيح وشخصه من مبادئ ، كانوا الرواد
للنظرة الأرحب الى التاريخ التى مر وصفها فى نهاية الفصل
السابق . وكثيرا ما طبع البعض فى أذهاننا أن «الربوبيين»
(Deists) يؤمنون بأن « الله » قد خلق العالم ، ولكنه ظل بعد
ذلك متساميا بمعزل عنه ، الى حد جعله لا يأبه بالتاريخ
البشرى . ومن المحقق ان أبرز الشراح لمذهب الربوبية لم
يعتنقوا هذا الرأى . وهذا ما يمكن أن يتضح من كتاب
« عن الحقيقة » De Veritate [١٦٢٤] الذى ألفه
اللورد هربرت من تشربورى [١٥٨١ - ١٦٤٨] ، الذى
أطلقوا عليه اسم أبى مذهب الربوبية .

وقد ذهب ذلك اللورد الى أنه وجدت بين الناس جميعا
فى كل الأوقات والأمكنة ، « فكرات مشتركة » تدعم ديانة
« طبيعية » عامة ، وتتضمن العلاقات بين الانسان وربه .
وتتضمن الفكرات الجوهرية الخمس المشتركة لتلك الديانة
بوصفها مكونا ثابتا من مكونات التاريخ المعتقدات التالية :

١ - أن هناك ربا أعلى « مياركا » هو « الغاية التى
تتحرك نحوها الأشياء جميعا » ، وهو « السبب فى كل
الأشياء ، بقدر ما هى خير » .

٢ - ان العناية الشاملة تتجلى في « الطبيعة » ، على
« أننا أيضا ملزمون بافتراض وجود عناية خاصة » ...
وذلك « استنتاجا من الشهادة العامة لمعنى المساعدة الالهية
في أوقات المحن » .

٣ - ان الله أبدى وحكيم وخير .

٤ - تشهد « الخبرة والتاريخ في كل نقطة منهما أن
العالم يحكم تحت « عنايته تعالى » بعدل مطلق » .

٥ - أن الدين لا يمكن اقامته على السجلات التاريخية
التي لا تستطيع أن تمنح شيئا عدا الأرجحية والاحتمال .

ولكن يمكن التاريخ أن يدلى بأمثلة على ألوان الصدق
التي تعرف بطريق العقل . وبذا سنجد فيه « آيات تشهد
بقوانين « العناية الالهية » الخاصة منها والعامة » .
و « الفكرة العامة » الثانية هي أن « الله » لا بد أن يعبد ،
والثالثة أن أهم جزء من الدين هو « الفضيلة مع التقوى » ،
التي منها « ينبجس الأمل الحق » ، عن تلك « العقيدة الحق » ،
وعن ذلك « الحب الحق » ، وعن ذلك « السرور الحق تنبجس
البركة » . والفكرة الرابعة هي أن « الرذائل والجرائم »
ينبغي « التكفير عنها بالندم » ، والخامسة أن هناك « ثوابا
وعقابا بعد هذه الحياة » .

وقد ذهب الى أن هذه الديانة هي ديانة الكنيسة الوحيدة
الكاثوليكية حقا أي الجامعة . وهي تشمل الأماكن جميعا
والناس كافة ، ولا تقتصر على مجرد « حقبة واحدة من
التاريخ » . والهدف من التاريخ هو « البركة الأبدية » .
« ونحن نوهب في هذه الحياة بعض التقدم ، وهو أمر يشجعنا
مجتمعا الى الوعد بحياة أفضل تحاول بطريقة مستيقية
mystery أن ننفذ الى سرها) . والبركة الأبدية « ممكنة » .
ولكن لما كان التفكير في المستقبل لا يمنحنا سوى « احتمالات » ،
فان ثقتنا المتعلقة بها تعتبر « ايمانا صادقا بالله » .

وقد دافع اللورد هربرت بحرارة عن الاعتقاد في
الخلود . وكما أن الجنين الذي في جسم أمه لا يلبث في
النهاية حتى يولد ذا وعى بهذا العالم ، فكذلك الانسان قد
ينتقل من هذا العالم الى عالم آخر . « فأى جنين استطاع
في يوم من الأيام فحص نفسه ، وأى رجل ناضج سينجح يوما
في عمل ذلك » ؟

ولم ينكر الربوبيون الوحي انكارا تاما . ومع ذلك ،
فيقدر ما كان ما قدم للناس باعتباره وحيا ، شيئا واردا من
الماضى - ذهب الربوبيون [كما فعل اللورد هربرت] الى ان
قصارى ما يستطيع الانسان التحدث عنه هو الاحتمال
والأرجحية .

ولكن اختبار صدق الوحي ينبغي في نهاية الأمر ان
يقوم في تطابقه مع « الفكرات العامة » للديانة الطبيعية .
وبناء على هذا الأسلوب من الحكم ، فإن الوحي المزعوم ،
اما أنه كان نوعا من اعادة نشر هذه المجموعة من الحقائق
المعترف بها من الجميع - فهو من ثم زائد عن الحاجة من
ناحية ما - أو متضاربا مع تلك الحقائق ، لذا يجب نبذه .
تلك هي الدفوع التي ظهرت في كتاب ماثيو تندال الموسوم :
« المسيحية القديمة قدم الخليقة » ، أو الانجيل اعادة نشر لدين
الطبيعة » ، [١٧٣٠] . ومنح الله الناس جميعا امكانية
المعرفة بالديانة الحق . وكتب تندال يقول : « ان كانت
طرائق الله سواء ، وكان له في أى وقت من الأوقات بدرجة
متساوية نفس الطيبة والخير ، نحو أبناء الناس من ناحية
سعادتهم الأبدية ، فكيف يمكننا أن نعتقد أنه ترك البشرية
كلها هذه الأعصر البالغة الكثرة وخلف الشطر الأعظم منها
في حال من الشك وعدم التحقق ، باللغة أقصى الشقاء حول
العفو عن الخطيئة وبالتبعية حول امكان خلاص أى انسان ؟
وبهذا الاتجاه الذى اتخذه الربوبيون لم يستطيعوا قبول

الفكرة القائلة بأن الأحداث التاريخية التي يزعمها رجال اللاهوت في المسيحية التقليدية : التجسد والفداء بموت يسوع على الصليب وقيامته - كان لها أية علاقة جوهرية بأهمية التاريخ .

لذا ، فإنهم لم يكادوا يناقشون هذه المسائل مناقشة مباشرة ، غير أن اعتبارهم لها أمورا عديمة الأهمية ، يتجلى تماما من تجاهلهم لها .

وقد انتقد تندال القصة التي وردت في الكتاب المقدس عن « سقوط » آدم ، كما انتقد فكرة « الخطيئة الأصلية » المؤسسة عليه ، والتي ترتبط بها النظرية المسيحية المحددة حول الفداء بوساطة أحداث معينة . وتساءل الكاتب : هل أنتجت هذه الأحداث النتائج التي اعتقد الناس أنها أنتجتها ؟ وقال : « أي رجل غير متحيز . . . مهما بلغ من سعة اطلاعه على تاريخ الكنيسة يستطيع أن يكتشف من سلوك المسيحيين أنهم بلغوا أية حالة من حالات الكمال أعلى من سائر البشرية ، الذين يعتقد أنهم سادرون في انحطاطهم وفسادهم » ؟ فالتاريخ لا يؤكد صحة الادعاء بذلك الوحي الخاص الذي تؤكده المسيحية الكنسية .

وقد أصر الربوبيون باعتقادهم في طيبة الله ، على أن ما هو ضروري لسعادة البشرية ، يمكن أن يعرفه جميع الناس في جميع الأزمنة والأماكن . إذ لا يمكن التسليم بأن تلك المعرفة قد حجبت عن الانسان الى أن جاء وقت ذلك الظهور المسيحي [المزعوم] . فقد ظل الله على علاقة مع الناس طوال التاريخ بأسره وبدرجة كافية لحياتهم الطيبة . فان كانوا تخطوا ما ركب في طبيعتهم التي وهبهم اياها الله من النواحي الخلقية والدينية ، فقد تم ذلك بغلظتهم [مع استمتاعهم بحرية الاختيار كما دفع بذلك هربرت بوجه خاص] .

ويعلم القراء ان ادوارد جيبون [١٧٣٧ - ١٧٩٤] قد أصدر بين عامي [١٧٧٦ - ١٧٨٨] كتابه « اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » (*). وكانت معالجته للمسيحية في الفصلين الخامس عشر والسادس عشر من المجلد الأول ، سببا في اثاره أعنف أنواع الجدل . وتشعبت الآراء تشعبا بالغيا حول جيبون كمؤرخ . فمن الناس من اعتبره أعظم المؤرخين الانجليز . اذ الحق أن عمله رائع فعلا من حيث شدة اتساع نطاقه واستمرار استغراضه لمادته على طول هذه الحقبة المديدة من الزمن .

وقد درس التاريخ دون أن يتخذ تصورات مسبقة حول وجود مؤثرات فوق بشرية فيه . والراجح أنه رغبة منه في تجنب خوض المنازعات مع رجال الاعتقادات Dogmatists المسيحيين ، عمد الى وصف بيانه عن المسيحية - وبخاصة ما دار منه حول انتشارها في الامبراطورية الرومانية - بأنه انما يعالج « أسبابا ثانوية » . فهو لم ينكر أن هناك أسبابا خارقة للطبيعة تعد أولية . ومع ذلك فلا يكاد يتطرق شك الى انه هو نفسه لم يكن لديه أى ايمان بأن هناك شيئا من هذا القبيل . وان كتب : « ربما استمتع رجل اللاهوت بذلك العمل اللذيد ، ألا وهو وصف الديانة وهي تنزل من علياء السموات مسربة بما فطرت عليه من نقاء » .

وحاول أن يستعرض الحقائق المحيطة بانتشار المسيحية على أنها ظواهر تاريخية عادية . وذهب الى انه بمسازدة « الحمية الخالصة ، والتوقع المباشر لعالم آخر ، وادعاء حدوث المعجزات ، والتعلى بالفضائل مع ممارستها ، بكل صرامة ، وتكوين الكنيسة البدائية - تيسر للمسيحية أن تنشر ألويتها يمثل هذا النجاح المنقطع النظير في الامبراطورية الرومانية » .

(*) انظر الطبعة العربية التي ظهرت لهذا الكتاب في ١٩٧٠ عن الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر باشراف الأستاذ أحمد نجيب هاشم - (المترجم) .

وفي نهاية الفصل السادس عشر الذي استعرض فيه أحداث الاضطهادات الاولى للمسيحيين كتب يقول : « ان الصدق الحزين . . . يفرض نفسه فرضا على عقل ينكر ويقاوم ، حتى انه مع تسليمه . . . بكل ما سجله التاريخ ، او ما تظاهرت به التقوى والاخلاص ، حول موضوع الاستشهاد ، فانه لا بد من الاعتراف بأن المسيحيين قد أنزلوا في تناسيا انقساماتهم الداخلية من القساوات بعضهم ببعض ما يفوق ما لقوا من حمية الكفرة من عذاب » . وفي رأيه أن الحياة كانت في جزء من التاريخ الروماني خيرا منها في أى وقت من أوقات الحقبة المسيحية . « فلو أن رجلا سئل أن يحدد المدة من تاريخ العالم التي كانت فيها أحوال الجنس البشرى تنعم بأبهج سعادة ورخاء ، لأجاب بلا أدنى تردد بأنها المدة التي انقضت بين وفاة دوميتيان وارتقاء كومودوس العرش » .

وكانت تحكم الامتداد الضخم للامبراطورية الرومانية سلطة مطلقة تستضيء بهداية الفضيلة والحكمة . ومع أنه أشار الى قيام العالم العصري على أطلال العالم القديم ، فان وجهة نظره في التاريخ كانت أقرب الى التشاؤم منها الى نقيضه . فالتاريخ في نظره « لا يكاد يتجاوز كثيرا جرائم البشرية وحماقاتها وكوارثها » . فان كل صفحة من صفحات التاريخ « قد لطخت بدماء المدنيين » ، نتيجة للحماسة في النزاع ، والكبرياء في الانتصار ، واليأس من النجاح ، وتذكر ما فات من الظلم والخوف مما تأتى به الأيام من أخطار « كلها تتعاون على الهاب العقل واسكات صوت الشفقة » .

ولجيبون معاصر ألماني هو الفيلسوف ايمانويل كانت [١٧٢٤ - ١٨٠٤] ، وهو ممن لا يؤمنون بالمبادئ المتعلقة بطبيعة المسيح وشخصه (Christology) . ويرى كانت أن يسوع لم يكون إلا رجلا يجوز تكريمه بوصفه اسما ممثلا للمثل الأعلى

للخير . فليس الذى له أهميته للدين شخصه التاريخي ، وإنما هو المثل الأعلى للخير . على أنه كان واضحا أن كانت كان خالى الوفاض من الحب المستيقى لله ، وان بعثت الرهبة فى نفسه السماوات التى تنبسط فوقه بأنجمها » - و « صوت الضمير فى دخيلته » . وكانت أعماله الفلسفية تتصف كلها بلا استثناء تقريبا بالشكلية [الصورية] والتجريد ولا تنصف النواحي التجريبية والاختبارية فى أى مجال من مجالات الحياة .

وقد فشل فى أن يقدر تفاصيل نواحي التاريخ الدينية والخلقية والجمالية حق قدرها ، ولم يفر أحداثه ولا عظماءه الا أقل الالتفات . ولم يخصص لفلسفة التاريخ أى كتاب بارز ، على أن بعض مفاهيمه الجوهرية أثرت فيما جاء بعده من فكر يتعلق بتلك الفلسفة .

وكانت لمبادئه الأخلاقية أهمية خاصة فيما أظهرت من معارضة لأى نوع من أنواع الآراء ، يذهب الى أن الأخلاق مجرد شئ نسبي ، اى أنها نتيجة للأحوال الاجتماعية المتغيرة فى التاريخ . وقد راح كانت يؤكد استقلال النواحي الخلقية وانها ينبغى أن يرغبها الفرد من أجلها هى ذاتها ، فتمسك بذلك بأن الحرية الروحية حقيقة واقعة . وينبغى نشدان المعنى المركزى لتاريخ الفرد فى طابعه الأخلاقى . فلا بد لكل فرد من معاملة نفسه والآخرين على أساس أن لهم قيمة أصيلة . وهم ، مجتمعين ، يشكلون « مملكة من الغايات » . والأخلاقي : [الناحية الخلقية] شئ شامل وعقلانى وطييق من كل شرط ، واجتماعى . وقد أجاب ضمنا فى دفاعه عن مسلمة Postulate الخلود ، بأنه لا يمكن فهم الحياة البشرية حق فهمها اعتمادا على الوجود الأرضى وحده . اذ تمتد أهمية تاريخ الفرد الى ما وراء هذه الحياة . على انه راح فى مقاله غير المشهور نسبيا والذي عنوانه « فكرة

التاريخ العام على أساس خطة سياسية عالمية » يعترض على ما درج عليه الناس من البحث عن هدف في عالم آخر فقط .

ومع أنه أبى قبول المبدأ الكنسي القائل « بالخطيئة الأصلية » ، فإن كانت اعتقد رغم ذلك بأن هناك شيئا جذريا من الشر في الطبيعة البشرية . ولعله تمشى وفقا لذلك الاعتقاد عندما وصف أحداث التاريخ بأنها في كثير من الأحيان « تشير قدرا معيننا من الاشتمزاز » . وذلك أنه « على الرغم من جميع ما يبدو بين الفينة والفينة متناثرا هنا وهناك من دلائل الحكمة — لا يسعنا الا أن ندرك أن المجموعة الكاملة لهذه الأعمال ان هي الا نسيج من الحماسة ، أو غرور أطفال ، أو حتى من الشر وروح التدمير الطفولي » . وعلى النقيض من تلك الأعمال ، ذهب كانت الى أنه — من الناحية الغيبية — مع أن حرية الارادة البشرية يمكن التسليم بها ، وانها تؤدي الى قيام أشياء طارئة معينة ، فإن الأفراد بل حتى شعوب بأكملها يفوتها التنبيه الى أن الناس ، نظرا لانشغالهم بغرضهم الخاص حسبما تقتضيه آراؤهم الخاصة ، وفي معارضة منهم بعضهم لبعض في أغلب الأحيان — يعمدون عن غير وعي منهم الى الاهتداء بهدى عرض طبيعي والرفع من شأنه رغم أنه غرض لم يميزوه بأنفسهم ، على انهم حتى لو ميزوه لم يحفلوا به الا قليلا » .

وكانت على الجملة ينسب هذا الغرض المسيطر أو الخطة الى الطبيعة ، بيد أنه كتب في مكان آخر : « أو الى العناية بعبارة أصح » . ومن واجب فلسفة التاريخ أن تحاول أن تجد مفتاحا لهذه الخطة . وبغض النظر عما يقدم في الطبيعة بطريقة ميكانيكية ، أو ما يرجع الى الغريزة ، فإن كل ما يبلغه الانسان في التاريخ ، كل ما يعمل من ناحية أخرى على ابلاغه منزلة « السعادة والكمال » ، انما هو

« ما خلقه لنفسه » . فالتقدم فى التاريخ انما يعتمد على
ما ركب فيه من صنوف عدم الثبات والتوترات .

وبينما يحس الأفراد بما بينهم من روح التجمع الرعيلى ،
فانهم لا يعيشون فى انسجام تام . والانسان « يتوق الى
الوفاق » ، ولكن « الطبيعة أعلم بما هو خير للانسان كنوع
حيوانى ، ولذا تفرض عليه الشقاق » ، باعتباره الدرب
الذى سيقاد منه الى مستويات أعلى . ان الانسان ليرغب
فى العيش السهل والرضا السلبى ، ولكن الطبيعة تريد له
أن يتخلى عن توانيه وعن انشراحه الخالى من كل نشاط ، وأن
يتبدل بهما شاق الأعمال وعظيم المصاعب ، حتى يتهيا له أن
يستنبط من صنوف العلاج ما يرفع به نفسه بذكاء فوق
تلك المشاق .

وترجع قيم الحضارات الى الأفراد ، بيد أنه ليس فى
الامكان بلوغ تلك القيم الى أكمل حد والوصول الى الانسجام
الا فى ظل الأحوال الاجتماعية التى تعم العالم بأكمله . وهكذا
استلزمت أهمية التاريخ الدنيوى : « الهدف الأقصى للطبيعة
فيما يتعلق بالانسان . أعنى تطوير ميوله جميعا ، تأسيس
مجتمع مدنى عام وشامل قائم على دولة العدالة السياسية » .
وبلوغ الفاية ، هو العمل المركزى للنشاط التاريخى . ثم
ان كانت راح فى رسالته القصيرة الموسومة « نحو السلم
الدائم » ، يلخص بعض المستلزمات الضرورية « لانشاء
عصبة أمم اتحادية » ، وهى الفكرة التى اقترحها فى المقالة
السابقة التى سلفت الاشارة اليها .

ومما يجدر الاشارة اليه أنه يكن فى قرارة فكره من
هذه الناحية مبدأ جوهرى هو أن الحق الخلقى ليس مشروطا
بشرط ولا هو شأن من شئون الضرورات والذرائع ، ولكنه
شئ حتمى يقتضيه العقل العام .

وتنطوى أعمال كانت على كثير من النقط الغامضة ،
كانت تنطوى على بعض النقط غير المستقيمة منطقيا . وقد
جرت العادة في القرن التاسع عشر ، ان أشكالا من الفكر
على نفس الدرجة من الاختلاف مثل تلك التي حاول أن ينسق
بينها كانت مما يدعى الناس انها مشتقة من فلسفته . ولكن
كانت أبى أن يقبل فلاسفة مثاليين مثل فخته وشلنج وهيغل
على أنهم أبناء فلسفته . وعلى الرغم مما بين شوبنهاور
وهربارت وفرايز وبينه من اختلافات بالغة ، فانهم ادعوا
أنهم يتبعون كانت . ثم ظهرت بسقوط المذهب المثالي
الكلاسيكي الألماني في منتصف القرن حركة تتجه الى « العودة
الى كانت » . وظهرت في هذه مدرسة هيدلبرج من هذه
الفلسفة الكانتية الجديدة Neo Kantianism دراسات مهمة
تتعلق بالتاريخ [١] .

ولا شك ان اسم « الفلسفة النقدية » الذي أطلق على
فلسفة كانت يشير الى طابع فكره ، ولكنه لم يوصىء الى شيء
من طبيعة الحقيقة ، كما يشير مصطلحا « الفلسفة المادية »
و « المثالية » اللذان يستخدمهما المفكرون الآخرون . ومن
المسلم به في الأوساط الفلسفية ، ان فلسفة كانت ، تنطوى
على ثنائية غير معترف بها . فلو أنه اعترف صراحة بوجود
ثنائية بين المادة والعقل ، فلربما أسهم بنصيب في معرفتنا
بتمايزهما وعلاقتهما . ولساعد على المصالحة بين أشكال
الفكر التي أفضت بها المبالغة ذات الجانب الواحد الى منازعات
حول طبيعة التاريخ . على أنه فاته فعل ذلك ، واستمرت من
ثمّة المعارضات المشهورة في القرن الثامن عشر بين المذهب
التجريبي والمذهب العقلاني طوال القرن التاسع عشر ،
وامتدت الى العشرين في صورة الأشكال التي دار حولها
البحث في الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب .

(١) انظر ما ورد في الفصل التاسع وبخاصة عن هاينريش ديكرت .

ولكن جرت في النصف الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من التاسع عشر ، حوادث أثرت في آراء الإنسان في التاريخ تأثيرا أكبر كثيرا ، مما كانت فلسفة كانت تستطيع فعله في أى يوم من الأيام : وأعنى بذلك الثورتين الأمريكية والفرنسية . والاتجاهات التي انطوت عليها تلك الحوادث عبرت عنها كتابات توماس بين [١٧٣٧ - ١٨٠٩] الذي كان على ارتباط بالثورتين بسبب اقامته بأمريكا وفرنسا . ولم يلتجئ « بين » الى الفلسفة التكنيكية أو الى اللودعية ، ولكنه ارتكن على العقل العادى اليسير والبصيرة السديدة . ولا بد أن تأثيره بلغ مبلغا عظيما ، وذلك لأنه أشار في تقرير له الى أن الطلب على مطبوعه الأول : « البصيرة السديدة Common sense » ، [١٧٧٦] بلغ مالا يقل عن مائة ألف نسخة . وكان مدار ذلك العمل هو الدفع بأن فصل المستعمرات الأمريكية عن بريطانيا لا مفر منه تاريخيا ، وان استقلالها أمر تقتضيه البصيرة السديدة . وقيل ان جورج واشنطن ظل معارضا للاستقلال حتى قرأ ما كتبه « بين » .

وربما كان هناك كثير من الناس في القرن الثامن عشر ممن لا يؤمنون بالمبادئ التي ترتكن اليها الفكرة المسيحية عن التاريخ ، ولكن الذين كانوا يرفضون تلك المبادئ في كتابات علنية قلة قليلة نسبيا . وقد نال « بين » شيئا من الأهمية حين فعل ذلك في كتابه « عصر العقل » (The Age of Reason) ، الذي نشر في جزعش صدر في ١٧٩٤ - و ١٧٩٦ على التعاقب .

وقد كتب ذلك العمل عن اقتناع بأن المسيحية التقليدية ، وخاصة مع وجود العلاقة التي تربط الكنائس بالحكم السياسى ، كانت وسيلة لاستغلال جمهرة الشعوب . وقد

وجه هجومه الرئيس على ما اعتقده أنه أساس نظام المسيحية
بأجمعها : وهو سلطان العهدين القديم والجديد بوصفهما
« كلمة الله » • تنزيل الهى •

وقد راح استنادا الى الشواهد الواردة فى الكتاب
المقدس نفسه ، يتحدى الدقة التاريخية للأراء التقليدية
المأثورة حول واضعى كثير من الأسفار • وكانت نقطة دقوعه
الجوهرية هى أنه ليس هناك سند تاريخى يؤيد المدعيات
التي أقيمت حول الكتاب المقدس • فأكد ما يحتويه العهد
القديم من حكايات الفجور ، ومن « صنوف الاعداء القاسية
الملتوية » ومن « روح انتقامية لا تلين » ، وفى عدم التفات
مذهل الى محتوياته الأخرى ، أعلن أن فكرة الكتاب عن الله
غير مقبولة • على أن الشئ الأكثر أهمية لفرضنا ، معارضة
« بين » التي لا مراة فيها للمبادئ الأساسية بالنسبة للبيان
التقليدى الذى تعتمده المسيحية للتاريخ : مثل الخطيئة
الأصيلة والتجسد الالهى والفداء • وهو يرى أن المبادئ
التي تدور حول « سقوط الانسان » ، « وأن يسوع المسيح
ابن الله وعن وفاته لتخفيف غضب الله » وعن الخلاص بتلك
الوسيلة العجيبة - انما هى مخترعات من نسج الخيال •

وليس ثمة أسس تاريخية كافية لاثبات تعاليم الكنيسة
المتعلقة بطبيعة المسيح وشخصه : فهى شكل من أشكال
الأساطير يخالطه فكرات غير لائقة عن الله •

ولم يكن « بين » عدوا للدين : فكل دين - فى رأيه - خير
ما علم الناس كيف يكونون خيرين • على أنه فى مناقضة منه
« لللاهوت » المسيحى ، أشار الى « اللاهوت الحق » الذى يمكن
الحصول عليه عن طريق المعرفة بخليقة الله • « فكلمة الله هى
ما نشهد بأبصارنا من الخليقة » ، والحق أنه من خلال « تلك
الكلمة » ، التي لا يستطيع أى اختراع يصدر عن الانسان
أن يزيّفها أو يبدلها ، يتكلم الله حديثا عاما وشاملا الى

الانسان « . فهل نريد التأمل في قوته وحكمته وسخائه ورحمته؟ انا لنشهد «فيما عليه الخليقة من ضخامة جسيمة» ، « وفي ذلك النظام الثابت الذي لا يتغير ولا يخطيء والذي يحكم به هذا الكل الذي لا سبيل الى فهمه » ، « وفي تلك الوفرة من الخبرات التي يملأ بها الارض » ، وهي وفرة لا يمنعها « حتى عن الجاحد » . « ولا بد ان أول عمل قام به الانسان عندما نظر حوله ورأى نفسه مخلوقا ، لم يقم هو بصنعه ، وعالمها مهياً لاستقباله ، — هو العبادة لله » . واذ تحرر « بين » من الاعتقادات التقليدية ، عاد فوصف يسوع بأنه « رجل وديع محبوب يتحلى بالفضائل » . وكانت الأخلاقيات التي كان يبشر بها ويمارسها من أحفل الفضائل بالخير والاحسان ، ومع أن كونفشيوس وبعض فلاسفة اليونان قبله بسنين عديدة فضلاً عن كثير من الرجال الصالحين في جميع العصور — بشروا بنظم مماثلة لنظامه ، فان واحداً من تلك النظم لم يفتق ما جاء به يسوع » .

وقد توصل « بين » الى الاقتناع بهذه الآراء وهو شاب ، فكانت من ثم خلفية قامت عليها مناشطه . ومع أنه لم يقل صراحة أن المبادئ الخلقية تتفق والمبادئ الالهية كما تتجلى في الخليقة ، فان عنده ما يدل ضمناً على ذلك الاتجاه . وقد أصر على أن الحكم السياسي ينبغي أن يتطابق والمبادئ الخلقية كما تطبقها البصيرة السديدة . وعرض ذلك الرأي في كتابه حقوق الانسان « The Rights of Man » الذي نشر في جزئين صدرا على التعاقب في ١٧٩١ ، ١٧٩٢ . ولسنا بحاجة أن نشغل أنفسنا بما حوى هذا الكتاب من صنوف النقد لكتاب آدموند بيرك : « تأملات في الثورة الفرنسية Rflections of the French revolution [١٧٩٠] ولنوع الحكومة التي شارك فيها ملك وراثي وأشراف نبلاء . وكان هدف « بين » الرئيسي هو الدفاع عن حقوق الانسان وتبيانها على أساس البصيرة السديدة . وهو هنا لا يعتمد على آراء أي فيلسوف في العلوم السياسية ، اذ أنه يعتبر أن تلك الحقوق هي

مصدر الدافع الجوهري للثورتين الأمريكية والفرنسية ،
مهما خيل للناس بصورة مباشرة وسطحية انه دوافع هاتين
الثورتين . ودفع بأن هاتين الثورتين تعدان نقطة تحول
رئيسية في التاريخ، وذلك بسبب كونهما ثورتين «للشعب»،
على النقيض من الثورات السابقة التي لم تؤثر الا في اقلية
حاكمة فقط . « ولم تكن الثورات التي حدثت قبل ذلك في
العالم لتحتوي شيئا يثير اهتمام كتلة البشر الكبرى » . وهو
يوضح أن أول أشكال الحكم قام على يد الكهنة ، وثانيها على
يد الغزاة الفاتحين ، وثالثها هو القائم أو الذي سيقوم على
العقل .

وقد تقبل « بين » الفكرة القائلة بأن حقوق الانسان فطرية
فيه باعتباره صنع يد الله - وهو رأى شركه فيه معظم
الأمريكيين ورجال الثورة الفرنسية . « فكل طفل يولد الى
هذا العالم ينبغي أن يعتبر مستمدا وجوده من الله » . وهذه
الحقوق الطبيعية شاملة ودائمة . ففي النهاية ، ليست
الحقوق المدنية التي يملكها الانسان كعضو في جماعة
سياسية ، الا وسيلة لحماية الحقوق الطبيعية ، ويمكن
تغييرها حسب مقتضيات الظروف . ويحتوى « اعلان
الاستقلال الأمريكى » كما يحتوى « اعلان حقوق الانسان »
الذى صدر من الجمعية الوطنية في فرنسا على تأكيدات لهذه
الحقوق . نعم أن طريقة التعبير في البيانين تختلف .
واستخدم « بين » الصيغة الفرنسية في خاتمة الجزء الأول من
كتابه . وادعى أن الثورات تبررها « مبادئ عامة عموم
الصدق ووجود الانسان ، تجمع بين الخلقى والسياسى من
السعادة والرخاء » وهى تلخص فيما يلى :

١ - ان الرجال يولدون سواسية ، ويظلون دائما أحرارا
ومتساوين فيما يتصل بحقوقهم . ومن ثم لا يمكن تأسيس
الامتيازات المدنية الا على أساس النفع العام .

٢ - ان الغاية من جميع الجماعات السياسية هي المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية التي لا يجوز انتهاكها ، وهذه الحقوق هي الحرية والأمن ومقاومة الظلم . وكما هو معروف ، يسردها الاعلان الأمريكى على النحو التالى : الحياة والحرية والتماس السعادة . وكان « بين » مقتنعا بإمكانية التقدم ، بل حتى أرجحيته . « اذ أن الانسان يجد فى امكانه على الدوام أن يحسن الظروف المحيطة به » . على أنه لم يغال فى تقدير الدور الذى يلعبه الحكم السياسى . « والحكومة الرسمية لا تشكل الا جزءا صغيرا من الحياة المتمدنية » . وذلك فى حين أن السلامة والرغد أشد اعتمادا على المناشط الخاصة التى يبذلها الأفراد وتعاونهم فى القيام بالأعمال والممارسات الثابتة . وهكذا أعلن أنه بغض النظر عما يترتب مباشرة على المبادئ الخلقية ، « فان أعظم وسائل بلوغ الحضارة العامة هي التجارة » .

وقد ظلت الفكرات الجوهرية التى ابتدعتها الثورات الأمريكية والفرنسية ، تعمل عملها فى التصورات والمفاهيم المتصلة بالتاريخ حتى عصرنا هذا . ولم يبرح مجال تطبيقها فى اتساع مستمر فى أقطار مختلفة ، حيث غيرت من طبيعة تاريخها . ولكن لم يتم التمسك بها بصفة عامة فى كل مكان : كما حدث مثلا فى حالة الحكومة الاشتراكية الوطنية [النازى] فى ألمانيا وحكومة ايطاليا الفاشية اللتين كانتا تناقضانها ، شأن الحكم الشيوعى الحالى فى روسيا . ولم يفت الفكر فى القرن الثامن عشر أن يمنح القدر الكافى من الاعتبار للفرد بوصفه كذلك . وكانت منازعات « بين » تتعلق أساسا بالفرد . وذلك أن « النازية والفاشية والشيوعية » على ما تجسدت حتى الآن وتحققت بشكل فعلى ، لا تعد الأفراد الا بيادق فى رقعة شطرنج التاريخ أو درامته .

وحدث تغييران جوهريان فى التاريخ منذ عصر النهضة
حتى نهاية القرن الثامن عشر * اذ حدثت زيادة ضخمة فى
محتويات التاريخ الواقعى الحافلة بالمعانى، كما حدث توسيع
فهم لمجال التاريخ باعتباره سجلا علميا * وتححرر معظم
المفكرين غير المعرضين للالتزامات الكنسية من خيوط نظرية
التاريخ المرتبطة بطبيعة المسيح وشخصه *

الفصل السابع

معالجات المثالية للتاريخ في أثناء القرن التاسع عشر وما بعده

- ١ -

ظهر في القرن التاسع عشر ميل متزايد نحو التفسيرات التجريبية للتاريخ ، التي تجعل الله - متمثلاً في صورة « العناية » التي تصوره فيها التقاليد - بعيداً عن المسرح بحيث تدفعه الى الخلفية ، أو تتجاهله تجاهلاً تاماً ، أو تنكره انكاراً (*) قاطعاً وصريحاً . والذي حدث في القرن التاسع عشر ، هو أن ذلك النوع من التفسير قوبل بالتحدى من فلسفات المثالية Idealist التي أحلت محل فكرة الله التقليدية ، مفهوم « المطلق » الروحي . وبغض النظر عن الآراء المسيحية المستمرة حول التاريخ ، ظهر في أثناء القرن التاسع عشر ومنذ بدأ تفسيران متعارضان للتاريخ . ولو أخذنا المصطلحات بمعناها الاجمالي العريض لأمكن تسمية هذين التفسيرين « بالمثالي والطبيعي » ، (Naturalist) . ومع أن فردريك أنسيون (***) [١٧٦٦ - ١٨٣٧] كتب في عام ١٨١٧ ممبراً في مقالة قصيرة ولكنها جديرة بالتنويه حول (فلسفة التاريخ) عن ادراكه القاطع للفرق المميز بين هاتين الطريقتين من النظر الى التاريخ . فسمى الأولى « وجهة النظر الميتافيزيقية » وأطلق على الثانية اسم « السياسية » وبصفة رئيسية التجريبية والاجتماعية . فأما التفسير

(*) يشير المؤلف الى بعض النزعات اللاحادية التي ظهرت في ذلك القرن -

(المترجم)

(**) فردريك أنسيون : مؤرخ بروسي (ألماني) من أصل فرنسي - (المترجم)

الميتافيزيقى فهو عقيم « مولود فى حقل التجريدات » • فهو يبدأ بوجود الله أو « المطلق » على انه الأبدى ذو الوجود الذاتى • ومفهومه عن الطبيعة يجعل منها مملكة ضرورة لها عمليات منسقة لا مفر منها • والانسان باعتباره عقلا مفكرا يمتلك الحرية ، وهي « القدرة على التصرف وفق العقل » — الملكة التى يستطيع بها أن يفهم الفكرات الأبدية والعمامة والالهية التى يعدها مرشدا له وهاديا •

ويعتبر الانسان كائنا قابلا « للكمال » • وهناك شرط جوهرى للتطور الانسانى نحو الكمال • هو الصراع الدائم بين « الضرورة » و « الحرية » ، وبين الجوانى والبرانى ، صراع الطبيعة والانسان ، وبين الانسان وأخيه الانسان ، وبين الانسان ونفسه • « ولا يخفى أن تاريخ الجنس البشرى ، وتاريخ أقسامه الكبرى وهي الشعوب مترع بوجه خاص بالكفاح ضد الطبيعة والشهوات الانسانية ، ذلك الكفاح الذى اتخذ من العالم الفيزيائى مسرحا له » • « والكفاح الجوانى الذى تدور رحاه فى قلب كل فرد هو سر الرجل وسر الله » وهو لا يقع بالضبط داخل فلك التاريخ ، الذى لا يستطيع معرفة التفاصيل • لا يستطيع التحدث عن التاريخ الا بمقدار ما هو ضرورى لتفسير الثانى » ، [أعنى الكفاح البرانى الخارجى] •

ولكن قابلية الكمال تشير أماما الى مكان وزمان آخرين عدا ما فى الأرض من مكان وزمان • واذا دفع أنسيون بأن فكرة قابلية الكمال التقدمية والتطور الذى لا حد له يناقضها التاريخ الفعلى للشعوب ، فانه انتقل الى تدبيح وصف « لوجهة النظر السياسية » •

وفى هذا تمسك بالحقائق ، وتفسير للنتائج بالأسباب ، ويعد عن الضلال وفقدان النفس فى متاهات فكرة الأبدية • وهو وضع « يعتبر الشعوب كائنات منظمة تخضع فى الحياة

وفي الملمات لقوانين لا تتبدل ، ويمالج التاريخ المدنى عن طريق التاريخ الطبيعى » . وهو لا يجد « التقدم نحو الكمال فى صورته التامة ، أى من كل وجه » . « يرى المرء أن المجموع السياسى [الأمة] تمر عليه أدوار الطفولة والشباب والنضج والشيخوخة ، وأن الاطار يعرض على الدوام لها نفس المجال ونفس الطبيعة » . ولا بد أن يموت ذلك المجموع السياسى ان عاجلا وان آجلا . « وفى الأشياء ضرورة لا تنتصر عليها الحرية أبدا ، وفى الانسان حرية تستطيع الانتصار على ضرورة ظاهرة ، ولكنها لا تبدو كذلك الا لعين العوام . على أن المرء منا ينبغى ألا يتزيد فى الأولى ولا فى الأخرى » . وبينما نرى من الواضح أن أنسيون يؤمن أن هذه وجهة النظر السياسية « أفضل » وأن لها مزايا « عملية » ، فانه كتب فى تقديمه للكتاب : « ليس هناك أى اتجاه الى استبعاد الغيبيات » .

وفى اللحظة التى كان أنسيون يكتب فيها وقبل أن يجف مداد قلمه ، حدث فى ألمانيا نفسها أن أشد أنواع الفلسفة المثالية الميتافيزيقية تفصيلا واحكاما فى التاريخ العصرى ، كانت تصاغ محتوية على فكرة جوهرية هى أن الحياة البشرية [وبالتالى التاريخ] لا ينبغى أن تفهم الا بين دفتى « الحقيقة » ككل ، ومحتوية على شىء يزيد عما يستفاد من شئون الدنيا من خبرات زائلة . واعظم من شرحوا هذه الفلسفة قدرا واعرضهم نفوذا هم ك . س . ف . كراوزه [١٧٨١ - ١٨٣٢] وفخته [١٧٦٢ - ١٨١٤] وف . ث . ي . شلنج [١٧٧٥ - ١٨٥٤] ، و ج . ف . ف . هيجل [١٧٧٠ - ١٨٣١] .

وفى ظنى أن محاضرات كروازه المعنونة « المبدأ النقى ، أى العام للحياة وفلسفة التاريخ » The Pure, that is, General Doctrine of Life & Phil ... of Hist ...

وهي التي نشرت بعد وفاته في ١٨٤٨ [ربما أمكن اعتبارها بحق أول فلسفة منتظمة للتاريخ] . ومع أن كراوزه كان معاصرا لزملائه الآخرين من أفراد المجموعة المثالية الكلاسيكية ، فإنه كان يقصد أن يظل اقرب الى المذهب التآليهي التقليدي في كل من أفكاره وتعبيراته ومصطلحاته . فإنه استخدم مصطلح « الله » بدلا من مصطلح « المطلق » ، غير أنه عمد تمشيا منه مع مفهوم « المطلق » الى وصف « الله » بأنه « الكل » وأنه بوصفه ذاك « كامل » . واذ سمي رأيه « بـمذهب وحدة الوجود أو الحلول Panentheism » فإنه ذهب بهذا الى كل شيء « في » الله . فالعالم ليس هو الله ، ولكنه في الله ، الذي هو أكثر من العالم . فالعالم بكل ما فيه محدود . ولما كان المحدود يقع في داخل غير المحدود ، فإن معنى التاريخ البشرى يتضمن علاقة الانسان بغير المحدود . وينبغي أن يفهم الانسان ابتداء ، لا على أساس وجوده المحدود بل من مفهوم الاله اللامتناهي .

ويحاول الانسان في تاريخه على الأرض وفيما يتجاوز الأرض ، أن يصبح « قريب الشبه بالاله » ، محققا في حياته الطيبة والحكمة والجمال والقداسة . وقد أصر كراوزه في التطوير التفصيلي الذي وضعه لأرائه ، على مضامين مهمة . فإنه لما كان الزمان كله يدخل في الله ، كان لكل جزء بعض أهمية أصيلة . فزمن الطفولة لم يجعل فقط ليكون تمهيدا للشباب ، ولا الشباب تمهيدا للنضج . فأما أن يعتقد المرم مثلما فعل كثيرون أن وجود الانسان على الأرض انما هو في يسر تمهيد لحياة تجيء بعد ذلك ، « ففيه خطأ في تقدير قيمة هذه الحياة » .

ولو عبرنا عن معنى التاريخ بطريقة أخرى قلنا : انه انما يوجد في داخله بطريقة جزئية على الأقل في أثناء مضيه في طريقه . وبالمثل أيضا ، نظرا لأن « الطبيعة » تقوم

في « الله » ، فان جسم الانسان بوصفه جزءا من تلك الطبيعة ينبغي ان يتم كماله والاستمتاع به . « ولا يستطيع كل كائن محدود ان يبلغ بحياته الكمال الا في الحياة بأكملها ومن خلالها » .

ومع ان للطبيعة معناها الأصيل ، كما أنها ليست مجرد أداة للعقول البشرية ، فان الحياة الروحية للانسان تتطور بدرجة ما مرتبطة بها . وكافح كراوزه كفاحا مرا مع مشكلة الشر . ولما كان متفقا من الناحية الفكرية مع معظم من عاشوا في زمانه من أصحاب المذهب المثالي ، فانه وصف تلك المشكلة بأنها تنطوي أساسا على الحرمان ، فهي تدل على نقص شيء ما . وهي والحالة هذه تمثل صفة الكائنات المحدودة في الله ، ولكنها لا تمثل الله باعتباره غير محدود . ومع ذلك ، فانه أحس بالحاجة الى الاعتراف بالوجود الايجابي للشر في التاريخ وارجاعه الى الخطأ في تطبيق الارادة الانسانية . فالله يساعد في الخير : وهو يسمح بالشر ، ولكنه لا يساعد فيه .

وعلى أساس الايمان بما لله من طيبة تتصف بالكمال ، ذهب كراوزه الى أنه [تعالى] يحول الشر نحو تحقيق خير أكبر بفضل ما يتم استدعاؤه للتغلب على الشر . وينطوي التاريخ الفعلي على اعادة الميلاد والتجديد الروحي المستمر . وربما أمكن بحث تاريخ الفرد ، فضلا عن تاريخ البشرية على ثلاث مراحل :

١ - مرحلة الوحدة اليسيرة الاستهلاكية .

٢ - مرحلة التنوع في ثنايا البحث المتعدد التواحي عن القيم .

٣ - مرحلة الانسجام التي يتم فيها مع وجود الجدارة الشاملة انجاز الوحدة للمرة الثانية وتعيش البشرية في

الوقت الحاضر المرحلة الثانية ، وقد حدث ايان النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، مع ظهور رد الفعل المضاد للأشكال المحددة أكثر « للمذهب المثالي المطلق » ، ان عاد بعض المفكرين الى مواقف مماثلة لموقف كراوزه [١] .

وظهرت معالجة للتاريخ مماثلة لهذه كتبها المؤرخ البلجيكي ج . ج . التماير [١٨٠٤ - ١٨٧٧] في كتابه « مجموعة أبحاث في فلسفة التاريخ Course on the Philosophy of History » الذي صدر في ١٨٤٥ قبل ظهور كتاب كراوزه . وهو يقرر فيه أن فلسفة التاريخ تقوم على التاريخ باعتباره « أحد العلوم القائمة على الحقائق » الفضائية والزمنية ، وعلى « الأفكار الخالصة » ، الباقية الى الأبد بلا تغيير . فالله في اتحاد مباشر مع كل فرد ، كما أنه يتدخل في حياته . وأكد التماير ان الحقائق تثبت التدخل الالهي في نقاط التحول الكبرى للتاريخ . « وعندما تصل البشرية لاهثة ومنهوكة القوى الى نهاية أحد تطوراتها ، يمنحها الله أجنحة جديدة . ويدفعها على امتداد سبل جديدة » .

فالانسان موجود في صورة الله ، وهو - في تطابق هذه الطبيعة - يرغب في الكمال ويبذل الجهود لبلوغه . وبفضل هذه الطبيعة ، لا يوجد شيء لا يستطيع الانسان فهمه « بما وهب من عقل » ، ولا يوجد شيء لا يستطيع « أن يطوقه بحبه » ، ولا شيء لا يستطيع أن يمارس فيه « سلطان ارادته » . وانتهج التماير نهج كراوزه حين أدلى بأراء مختلفة حول الشر .

ومع أنه نعت الشر بالسلبية ، فإنه أصر مع ذلك على أن الشر بين الناس في التاريخ انما يرجع الى حد كبير الى اساءة استخدام الارادة الحرة . والهدف الذي تهدف اليه

(١) مثل هرمان لوتسه . وكان كراوزه يعلم بمدينة جوتنجن حيث طور لوتسه

فلسفته . . .

الانسانية وهو الرجاء الذى تأمل تحقيقه هو التسليم بوجود
اله واحد ووطن واحد للجميع ، مع اتخاذ محبة البشر ديدنا
وقانوننا وحيدا .

« والمثالية المطلقة » فى كتابات ف . ف . شلينج كانت فى
معظم أمرها بحثا فى المفاهيم . وقد اقترح بعضهم فى بعض
الأحيان انه ينبغى التفريق بين آرائه المبكرة وآرائه المتأخرة ،
ولكنه لم يتوصل فى كلا الحالين الى تفسير للتاريخ له أهميته
وينطى كل تفاصيله . وقد ذهب أثره أدراج الرياح ، اللهم
الا فى حالات نادرة جدا تتجلى فى بعض رجال اللاهوت
الألمان ممن يميلون الى مذهب وحدة الوجود [الحلول] . وبدأ
عليه ولو ظاهريا على الأقل انه يعتبر مساوى التاريخ شيئا
مستقرا فى « المطلق » ، وذلك على نحو حاول كراوزه تجنبه .
فان الطبيعة والتاريخ هما التطور والتجلى الذاتى « للكل »
العضوى ، أى « الروح المطلق » فالمحدود المتناهى بكل
أشكاله هو رمز لغير المحدود اللامتناهى ، كما أن الزمنى
المؤقت رمز للأبدى .

على أن ي . ج . فخته الذى ظل أقرب الى الجانب
الخلقى لفكر الفيلسوف كانت ، تصور الجوهرى « المطلق »
ترتيبيا خلقيا . ولم يكن يعنى بمفهومه الجوهرى عن « الأنا »
كما أصر على ذلك على الدوام ، مجرد الفرد « أنا »
بل « المطلق » . فالأرواح المتناهية الفردية هى الطرائق التى
تتعبّر بها الحياة اللامتناهية عن نفسها .

ومع أنه بناء على هذا ، يصبح لكل مركزه الفند فى
التاريخ ، فان فخته صرح فى محاضراته التى ألقاها ببرلين
حول الطريق الى الحياة المباركة : « The Way towards the
Blessed Life » بأن كل من لا يزال لديه نفس — فليس فيه
بالتأكيد أى خير .

وقال في محاضرة ألقاها عن «الفكرة من التاريخ العام» :
« ان هذه الحياة الأرضية بكل ما حوت من أقسام ثانوية
يمكن استنباطها من الفكرة الجوهرية المتعلقة بالحياة
الأبدية التي يمكننا بالفعل ولوجها هنا والآن » .

وفي أثناء مناقشته « للوظيفة المطلقة للإنسان » وصف
« الكمال » بأنه « أعلى غاية بعيدة لمنال للإنسان » وجعل بث
الكمال الأبدى عمله ووظيفته « واني لأعلم بيقين في كل
لحظة من لحظات حياتي ما ينبغي لي أن أفعله ، وهذه هي
وظيفتي بأكملها بقدر ما يتعلق الأمر بي » . فأما « وظيفتي
التامة بأكملها ، فهي شيء لا يبلغه فهمي : ذلك أن مصيري
فيما بعد يتسامى فوق أفكاري بأجمعها » ومع ذلك فان
« الارادة الأبدية سوف تصرف كل شيء الى خير وجه » .
« وأخيرا لابد من وصول الجميع الى المرفأ الأمين للسلام
الأبدى والبركة » .

وقد اعترف فنخته بأن طريقة تفكيره لم يكن من الممكن
البتة أن تكون نتيجة لمجرد مشاهدة العالم . والحق انه دفع
بأن شعارنا الأول ينبغي أن يكون : « عدم قبول الوجود
الظاهري في الزمن على أنه في حد ذاته صادق وحقيقي ،
بل افتراض أن هناك وجودا أعلى وراءه » .

وبناء على وجهة نظر فنخته تظل الظاهرات غير المنطقية
للتاريخ الواقعي لغزا لا سبيل الى حله . لقد حاول فنخته في كتابه
« رسائل الى الشعب الألماني » (Adresses to the German Nation)
« اثاره الألمان الى أداء دورهم في التاريخ ، قائلا بأن «جرثومة
الكمال البشري وبذوره قد وكلت اليهم بوجه خاص » .
واذ دفع بأن الأمة لا تصبح أمة الا بالحرب وبقيامها بكفاح
مشترك ، راح مع ذلك يعلل : « ألا وأن مصيركم لهو المصير
الأعظم — لانشاء امبراطورية تقوم على العقل والتفكير —

وتدمير سلطان القوة الفيزيائية الفليضة بوصفها الحاكم
المسيطر على العالم » .

أما فلسفة ج . ف . ف . هيجل ، وان جاز رفض كثير
من أفكارها وتصوراتها ، فانها ذات مضامين مهمة بالنسبة
لفلسفة التاريخ ، كما أنها أوتيت نفوذا في أثناء القرن
التاسع عشر ومنذ بدأ أكبر من أية فلسفة مثالية أخرى .
ويعلم القارئ أن معالجة هيجل للتاريخ في الكتاب الذي
صدر بعد وفاته بعنوان : محاضرات في فلسفة التاريخ
« Lectures on the Philosophy of History » [١٨٣٧ ، ١٨٤٠] ،
كانت تطبيقا للفكرات والمبادئ التي تحتويها فلسفته العامة
التي وصل اليها بالتأمل المنطقي لا بالبحث التجريبي
« للطبيعة » أو التاريخ .

ومع أنه قال : « ان القول بأن تطور تاريخ العالم انما
هو عملية عقلانية ، ان هو الا استنتاج من ذلك التاريخ » ،
فان طريقته الواقعية تتفق مع أقواله الأخرى : « ان الفكرة
الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها الى حلبة التأمل في التاريخ
هي التصور اليسير للعقل . . . » وهو حتى الآن يدلى بشيء
لا بد لكل المشتغلين بالفلسفة أو العلم من الموافقة عليه .
ولكن هيجل تجاوز هذا : « . . . ان ذلك العقل هو سيد العالم
بلا منازع ، وان تاريخ العالم يقدم الينا من ثم عملية
عقلانية » . واستعراضاته للشرق والغرب ركبت بطريقتة
تهدف الى توضيح هذا التصور الذي أدخله في دراسة
تاريخها . وكان يوجه التفاته الى ما يريد كشفه ، وذلك
« أن من ينظر الى العالم بالعين العقلانية يجد العالم
بدوره يتزيا له بزي عقلاني » والطبيعة ، مسرح التاريخ
العام ، انما هي مجسد يتجسد فيه العقل ، وان لم تسيطر
مؤثراتها [الجغرافية والمناخية الخ] على التاريخ . على أن
الغموض يشوب فكرة هيجل عن التطور ، وان كانت مهمة

بالنسبة لمعالجته للتاريخ : وذلك لأن الروح بوصف كونه المطلق ، شيء أبدى : « فليس مع الروح ماض ولا مستقبل ، وإنما حاضر جوهري مفاده الآن » .

ومع ذلك فإنه لكي يعالج التاريخ ، اضطر أن يذهب إلى أن « حياة الروح الدائب الوجود دائرة متصلة الحلقات من التجسّدات التقدمية » . على أن خير وسيلة لايضاح موقفه النهائي هي عرضة على القراء بالفاظه هو نفسه : « ان ما يجاهد الروح حقا في سبيل بلوغه هو تحقيق كينونته المثالية ، على أنه حين يفعل ذلك ، يخفى ذلك الهدف عن بصره ، ويكون فخورا قرير العين بابتعاده هذا عن هدفه المرموق » .

وبهذا يسهل علينا أن نفهم أن أشد ما وجه من سهام النقد الجدية إلى مذهب هيغل فيما يتعلق بالتاريخ البشري - قد صوبت إلى مضامين ذلك « المذهب المطلق (Absolutism) . فان لم يكن الشيء التاريخي الا ظهور » تطوّر الروح المطلق ، فان جميع العمليات الزمنية تكون غير حقيقية بمعنى ما . وان كان الحقيقي هو [العقلاني] ، جاز تماما أن تسمى المعارضات والصراعات التي تقوم في التاريخ ، « كفاحا أبيض غير دموى بين الفئات » .

على أن النفوذ البناء الذي رزقه مذهب هيغل على نظريات التاريخ ، انما يرجع بصفة رئيسية إلى ما فيه من مضمون مهم بأن المعقولية تمثلها نظم وليس مجرد كلييات تجريدية . فالذي ينبغي التماسه في التاريخ ليس تكرارات المفردات المتماثلة ، وإنما هو الوحدات الكاملة المنسقة ، أو العمليات المتجهة إلى تنسيق المفردات المنوعة في نظم « Systems » . إذ تتجلى في التاريخ الواقعي المعارضات والصراعات .

وحاول أنصار مذهب هيجل أن يظهروا أن هذه المفارضات والصراعات تنحل بشكل مطرد لتصبح شيئاً شاملاً يؤلف بين عوامل كل من الجانبين مكوناً منها جدلية [ديالكتيك] تاريخية عامة . وفى عمليات التاريخ الواقعية الشيء الكثير الذى يتوافق وهذه الفكرة ، بيد أن هناك عوارض طارئة كثيرة لا يمكن توفيقها وخطة هيجل المنطقية .

وقد زعم هيجل أن مسحه للتاريخ ، يبرر له وصفه إياه مرتبطاً بالحرية العقلانية . حيث قال : « أن تاريخ العالم أن هو إلا التقدم فى الوعى بالحرية » . فبممارسة الحرية ، أى القدرة على الاختيار ، يصبح الإنسان على بيئة من وجوده الروحي .

ويكمن مصير الإنسان فى التاريخ فى كونه عارفاً بما هو خير وما هو شر ، وفى أنه يملك القدرة على أن يريد الخير أو الشر . ومع ذلك ، فالحرية على مستوى خفيض هى النزوة : أما « حقيقتها واستكمالها الإيجابى ، فيكمنان فى القانون والأخلاق والحكم » . « فالإرادة التى تطيع القانون هى وحدها الحرة » وتتمثل الظروف اللازمة لتحقيق الحرية فى المجتمع والدولة . ولم يعر هيجل إلا التفاتاً ضئيلاً نسبياً للأشخاص الأفراد فى التاريخ . « فأما فى تاريخ العالم ، فإن الأفراد الذين علينا أن نتعامل معهم هم الشعوب والوحدات الكلية التى هى الدول » . والأشخاص الأفراد يحققون حريتهم فى الدولة . وهو أمر ينطوى على مشاركتهم الحرة بشكل ذاتى فى أهداف تتسامى فوق المصالح الأنانية البحتة .

ولا يمكن أن تتم الحرية الروحية لأى عضو يتكون منه « الكل » أو الوحدة الكلية إلا فى حدود الانسجام مع « الكل » أو الوحدة الكلية . وقد وجهت الاعتراضات بحق إلى رأى هيجل القائل بأن التطور الذاتى « للمطلق » قد بلغ هدفه

سياسيا في دولة بروسيا الموجودة في أيامه . على أن هذه
الفكرة السخيفة وأخرى غيرها ، كقوله بأن « أوربا هي
حتمنا الهدف الأقصى من التاريخ » - لا تنطوي على انكار تام
ولا انتقاص خطير لمبدئه القائل بأن المعارضات والتغلب
عليها ، يؤديان الى تقدم نحو حياة روحية أوسع فأوسع .

وأدرك هيجل أن الدين في التاريخ ليس مهتما فقط
ولا بصفة رئيسية ببلوغ الغايات الخلقية في الزمان ، ولكنه
في جوهره علاقة مباشرة بين المحدود المتناهي وغير المحدود
اللا متناهي أعني الأبدى . ومن الجلي أن هذا المفهوم عن
الدين يتعارض مع مفهوم الفكرتين التقليديتين عن « العناية »
وعن آراء المذهب الطبيعي Naturalism حول التاريخ .
فالدين يتبوأ أعلى منزلة في النشاط الروحي ، « وفيه
تصبح الروح ، اذ تعلو فوق تحديدات الوجود الزمني الموقت
والعلماني ، ذات وعي شعوري « بالروح المطلق » ، وهي
في هذا الوعي « بالكائن الذاتي الوجود » ، تتجرد من كل
مالها من مصلحة فردية » . « وقد جرت عادة الناس ردحا من
الزمان بالتعبير عن الاعجاب بحكمة الله ، كما تتجلى في
الحيوان والنبات وفي الأحداث الفريدة » .

ولكن اذا جاز أن تلك « العناية » ، تجلى نفسها في
أشياء وأشكال كهذه من الوجود ، فلماذا لا تجلى نفسها أيضا
في « التاريخ العام » ؟ ثم اختتم هيجل بحثه كله للموضوع
بإعلانه أن : « تاريخ العالم بكل ما حوى من مشاهد متغيرة
تعرضها علينا مدوناته السنوية المسماة بالحوليات (Annals)
انما هو عملية التطور وتحقيق الروح - وهذا هو التبرير
الحق لسماح العدالة الالهية بوجود الشر في العالم - أي
تبرير وجود الله في التاريخ » .

ومع أن « تصور » هيجل للمسيحية كان على التحقيق مخالفا لتصورها في علم اللاهوت التقليدي ، فإنه قال : « انه يحتوى على مبدأ جديد » هو « المحور الذى يدور حوله تاريخ العالم » ، وانه يمثل كلا من نقطة الابتداء فى التاريخ والهدف منه . أما « السقوط » فليس الا وعى الانسان بنفسه كفرد . وما الشر الا مواصلة الافتراق عن الله . ودخلت الآلام الى التاريخ « كأداة لانتاج وحدة الانسان مع الله » .

ولا يمكن العثور على جوهر المسيحية فى فكرة تجعل « من المسيح مجرد شخصية تاريخية ولت ومضت » فالمسيح الانسان - بصورة الانسان الذى ظهرت فيه الوحدة بين الله والانسان ، قد عرض علينا هو نفسه ، بموته وبالتاريخ عامة ، التاريخ الأبدى « للروح » - وهو تاريخ على كل انسان أن ينجزه فى نفسه ، لكي يعيش « كروح » ، أو ليصبح ابنا لله ، ومواطننا فى ملكوته . فأتباع المسيح الذين يجتمعون على هذا المبدأ ويعيشون متخذين من الحياة الروحية هدفا لهم ، يكونون الكنيسة التى هى « ملكوت الرب » . وتنحصر الأهمية العليا للمسيحية فى التاريخ فى أنه بوساطتها : « تمكنت الفكرة المطلقة عن الله بمفهومها الحق من بلوغ الوعى » . ففيها فهم الانسان « طبيعته الحققة » التى قدمت اليه فى التصور النوعى [للابن] « . فالانسان ، وهو المتناهى متى نظر اليه « من أجل ذاته » هو مع ذلك فى الوقت نفسه صورة الله وينبوع « اللامتناهى فى نفسه » .

والحياة فى الدولة ، وكل ما هو علمانى ، ينبغى أن تعايش مع الاستقامة الخلقية المتضمنة فى المبدأ الجوهرى للدين .

وشاع في طول القرن التاسع عشر بأكمله شعور عام بأن المذهب المثالي الكلاسيكي الألماني والمذاهب المتألمة بالبلاذ الأخرى اللى اشتهقت منه ، تتصف بالضرورة بطابع التفاضل . وذلك لأن فكرة وجود عملية جدلية يتم بها التغلب على المعارضات بدسها فى توليفات Syntheses اوسع منها ، لما يتفق والايمان بالتقدم البشرى . على أنه كان فى الامكان من وجهة نظر أخرى الدفع بأن « الظهور » الحالى للشروع - [وهو الظهور الذى يمارسه الانسان على الأقل] - لو كون شيئاً من الكمال الأبدى « للمطلق » فانه ربما عاش دائماً على حاله كشروع .

من هنا يتجلى أن مركز المذهب المثالى المطلق كان غامضاً . فما كاد القرن التاسع عشر ينتصف ، ويشمله ما شمله من التدمرات الاجتماعية الواسعة الانتشار ، حتى أصبح المبدأ القائل بأن التاريخ عقلاى فى جوهره ، موضع الشك المريب الخطير . بل موضع الإنكار فى كثير من الأحوال . وقد عاش آرثر شوبنهاور [١٧٨٨ - ١٨٦٠] فى أوائل المدة التى ران فيها على الفكر سلطان كل من فخته وشلنج وهيجل ، ولكن كتابه العالم كإرادة وفكرة [١٨١٨] « The World as Will & Idea » لم يستلفت الأنظار اليه بقوة الا بعد انتصاف القرن ، وذلك فصلا عن مقالاته الكثيرة .

وكان موقف شوبنهاور من الناحية الغيبية الميتافيزيقية موقف المثاليين ، ومع ذلك ، فانه اعتقد بأن جوهر الحقيقة الروحية لم يكن العقل الواعى بل الإرادة اللاشعورية . وأوتى شوبنهاور نفوذاً قوياً على ما أعقبه من آراء ، حيث تمكن من توجيه الأنظار الى الإرادة البشرية فى التاريخ وصرفها عن جهود هيجل فى التماس جعل العقل مسيطراً فيه بشكل جارف ، أن لم يكن متحكماً فيه تحكما تاماً .

وعلى النقيض من نظريتي التطور والتقدم ذهب الى أن : « الفلسفة الحقّة للتاريخ تتوقف على ذلك الاستبصار القائل بأن كل هذه التغيرات التي لا آخر لها وما يعتورها من ارتباك ، نرى فيها على الدوام أمام نواظرنا نفس الطبيعة التي لا تتغير أبداً ، وهي التي تعمل اليوم بنفس الطريقة التي عملت بها أمس وستعمل دائماً » * « ويتجلى التاريخ في كل جانب يحيط بنا على نفس الصورة ، وان تزيأ بأشكال مختلفة * * * ولا تتميز فصول تاريخ الأمم بعضها عن بعض في الصميم إلا بالأسماء والتواريخ فقط ، وذلك على حين أن المحتوى الجوهرى حقا واحد في كل مكان » *

وبعد أن أورد شيئا من وصف الحياة في زمن الحرب والسلام ، عاد فتساءل : « ولكن الهدف النهائى من هذا كله : ما هو » ؟ وتقدم بالاجابة فقال : « انه اعاشة الأفراد الزائلين والمعذبين ابان مدة قصيرة من الزمن ، فى أحسن الأحوال حظا مع الحاجة المطاقة والتحرر النسبى من الألم ، وهو أمر يصحبه السأم مع ذلك فى الوقت نفسه ، ثم توالد هذا الجنس وكفاحه » *

وهذا هو الصدق حول الأفراد وسلوكهم : « فهو الامتياز والفضيلة بل حتى القداسة التي تتعلّى بها قلة ، والانحراف والدناءة والندالة عند الغالبية ، والانحلال الداعر لدى البعض » * وبعد أن طبق معيارا لذيذا Hedonistic فى جوهره ، وأظهر معارضة لبعض آراء المذهب المثالى القائلة بأن الشر سلبى بحت ، وصف شوينهاور الشر بأنه ايجابى ، والخير بأنه سلبى * وحتى لو كان هناك مظهر للتقدم الاجتماعى والفكرى ، فانه مصحوب بزيادة فى الآلام * « فما يرويه التاريخ ليس فى الحقيقة سوى حلم البشرية الطويل الثقيل المرتبك » * وربما كان فى التأمل فى الجمال شىء من التعويض وان كان فى الأغلب الأعم تعويضا وجيز الأمد *

ومن العبث محاولة العثور على معنى فى التاريخ . اذ الحق
ان التفاتنا ينبغى أن ينصرف عن ذلك .

وهنا دفع بأن ذلك هو الموقف الجوهرى الذى تقفه أكبر
ديانات التاريخ . ولا شك أن الروح الحق واللباب من
جوهر المسيحية ، فضلا عن البرهمانية والبوذية ، هو المعرفة
بما فى السعادة الدنيوية من غرور باطل ومعاملتها بالاحتقار
التام . على أن ذلك الاتجاه لم يرق الا عددا قليلا نسبيا من
الناس : بل بلغ الأمر ان شوبنهاور نفسه لم يتمش معه
عمليا الا فى أضيق الحدود ، وسواء أكان ذلك راجعا الى
دوافع بيولوجية أو تطلعات وآمال روحية أو كليهما ، فان
معظم الناس ، بما فيهم قادة الفكر فى القرن التاسع عشر ،
ظلوا ينظرون الى التاريخ من وجهة نظر فكرة التقدم .
ولقى رأى شوبنهاور تجاها فى الغالبية العظمى من
الأحوال . ولو أخذنا الولايات المتحدة مثالا على ذلك ،
لوجدنا أن فكر أمرسون لقى رواجا عظيما عند شعبها بما له
من روح رائدة . فأما فى انجلترا ، فان تعاليم كارليل
المتبعة بالرجولية أثارت استجابة مضادة تماما لتشاؤم
شوبنهاور .

- ٢ -

عرض رالف والدو أمرسون [١٨٠٣ - ١٨٨٢] على
الناس فكرته المثالية عن التاريخ لا بوصفها فلسفة نسقية
نظامية ، بل كشيء يشير الى اتجاه من الحياة . وقد بسط
ذلك الاتجاه فى « مقالاته » وبالذات فى تلك التى يدور
موضوعها حول « التاريخ » و « الطبيعة » و « الحقيقة
المطلقة » و « الاعتماد على الذات » ، وفى مقدمته لكتاب
« رجال يمثلون أجيالهم Representative Men » ، [١٨٥٠] .
فكتب يقول : « انى ليخجلنى أن أرى ما يسمونه بتاريخنا ،

وكم هو أشبه الأشياء بحكاية قروية ليس فيها عمق » • وعلى النقيض من ذلك وصف التاريخ مرتبطا بالحقيقة الغائية ، بأنه روح واحد أبدى عام : أى « حقيقة مطلقة » •

وفى هذا الروح « يقوم الوجود الفردى لكل انسان ويتوجد مع كل من عداه من الناس » • وتلقاء ما يبعث به هذا الروح من وحى ، « يتضاءل الزمان والفضاء والطبيعة » • ثم ان « النفس الخاصة » بالكل « ، أى « الواحد الأبدى » ، تقوم فى دخيلة الانسان •

وقد أكد أمرسون هذا باعتباره وجهة نظره المسيطرة فى بحث التاريخ باستهلاله لمقالته الموسومة « التاريخ » بقوله : « ان هناك لعقلا واحدا مشتركا بين جميع الناس الأفراد • فكل انسان مدخل لنفس الشئ والجميع جزء من نفس الشئ • ويتكون التاريخ من أعمال هذا « العقل » العام • فالكل « يمثل كل جزء ، فتمثله ذرة وتمثله لحظة من الزمان » •

وليس فى المستطاع تحليل التاريخ بوساطة العالم الفيزيائى والنشاط البشرى الواعى ، دون غيرهما : « فأنا ملزم فى كل لحظة أن أعترف بوجود أصل أعلى للأحداث يسمو على الارادة التى أدعوها ارادتى الخاصة » • ونسبج الأحداث « ، هو « الرداء الفضفاض » ، الذى « تتدثر به » الروح العامة • وهى روح موجودة فى كل الأشخاص فى كل حقبة من التاريخ • فان ما يسمونه الطبيعة الفيزيائية ليس « مادة » متميزة ، ولكنها جزء أو وجه للكل الروحى •

وبعد أن تلقت الطبيعة « دفعة بدائية » الى الأمام مضت من مرحلة الى أخرى كما أنها تدفع كل مخلوق الى الأمام قسرا • « فالمحب ينشد فى الزواج سعادته الخاصة وكماله بغير هدف متوقع » • « والطبيعة » تخبىء فى سعادته غايتها

• • • وهى استدامة الجنس • على أن الطبيعة تبدو كمن يسخر منا ، وذلك بأنها لا تقتادنا البتة الى مرضاتنا التامة • وتساعل قائلاً : « أنحن من سـمك النقط الذى تدغدغه « الطبيعة » ومن الحمقى الذين تسخر منهم » ؟ ثم أجاب قائلاً : « ان نظرة واحدة الى وجه السماء والأرض تهدىء من هائجة كل مشاكسة ، وتسكن من جأشنا حتى نبلغ اقتناعات أكثر حكمة • • • وتقتادنا من كل جانب طوال أيام حياتنا أياد روحية ، كما أن هدفا مترعا بالاحسان يرقد فى انتظارنا » •

ويعد الاستمتاع بما فى « الطبيعة » من تنوع لا نهاية له جزءا من أهمية التاريخ ، ويجىء الوقت الذى يضطر فيه العقل البشرى الى حب « الطبيعة » باعتبارها « داره وموطنه » • وهكذا ينبغى أن يكتب التاريخ ويقرأ فى ضوء هاتين الحقيقتين : « ان العقل هو « واحد » ، وان « الطبيعة » قرينه المتبادل » •

ورغم اصرار أمرسون على « الروح » العام الواحد ، فانه أكد الفردية الانسانية • وكان تأكيد ذاك نقطة جوهرية فى رأيه فى التاريخ • ولم يداخله الا القليل من العطف على أشكال الفكر التى تؤمن بوجهة النظر الاجتماعية وحدها فقط فى التاريخ ، أو تغلبها على ما عداها ، شأن فكرة التقدم الاجتماعى التى ظهرت مؤخرا فى المذهب الوضعى لأوجست كونت • « فالمجتمع فى نظره لا يتقدم أبدا • وذلك لأنه ينحصر فى جانب بنفس السرعة التى يمتد بها فى الجانب الآخر • • • وهو يكتسب فنونا جديدة ويفقد غرائز قديمة • • • وليس هناك الآن رجال أعظم مما كان فى أى وقت مضى • • • وما يعد الجنس تقدما بصورة مرتبطة بالزمان » •

والاختبار الحق للحضارة هو فى نوع الرجال بصفة عامة الذين يتم انتاجهم وكل فرد يعتبر تجسيدا جديدا

« للعقل » العام • فكل فذ فى بابه • وكأنما « الاله » قد
آلبس كل نفس يرسلها الى « الطبيعة » فى أنواع معينة من
الفضائل والقوى لا يمكن نقلها الى غيرهم من الناس ، حتى
اذا بعث تلك الروح لأداء لغة أخرى فى دائرة الكائنات ،
كتب : « غير قابلة للنقل » و « صالحة لهذه الرحلة فقط »
على هذه الأردية التى دثرت بها النفس • فكأن كلا منا اذن
يمبر عن فكرة الهية •

ومع أنه ليس هناك « رجال من العوام » ، فقد ظهر
رجال بارزون عظماء أو ممثلون لجيلهم اقتادوا البشرية الى
مراقى « اللحظات العظيمة » فى التاريخ • والبحث عن
الرجل العظيم هو حلم الشباب ، كما أنه أشد مشاغل
البشرية جدية • فعلى كثر العصور ، ظلت البشرية تربط
نفسها الى رجال قلائل « يغزل لهم نوع ما تجسد فيهم من
فكرات أو ضخامة قدرتهم على التلقى والاستيعاب — أن
يتولوا مراكز القادة والمشرعين » •

ومع أن التاريخ كله « يذوب نفسه بخاية السهولة فى
تراجم قلة من العمالقة والأفذاذ الجادين » ، فإن الأفراد
جميعاً يسهمون بدورهم فيه •

واذن ، فليس من الجائز أن تلتبس أهمية التاريخ ابتداء
ومقدماً فى الزمان ، كأنما تمضى نحو هدف نهائى • اذ هى
بالحرى قائمة فى خبرة « الآن » ، الأبدية • ومن ثم فإن
تركيز التأكيد على حياة مستقبلة للفرد باعتبارها كذلك
عمل يجانبه الصواب • « فالخلود الحق هو ممارسة خبرة
حاضر غير محدود • وكل ما يتعلق بالفرد يعد مؤقتاً وتوقعياً ،
شأن الفرد نفسه ، اذ يصعد الى خارج حدوده الى وجود عام
شامل » • والحقيقة النهائية هى « تذويب الجميع فى « الأحد »
الأبدى البركة » • والدين هو المزج بين الروح الفردية

والروح العامة الشاملة • وعالج امرسون « التحديد (*) » على اعتبار انه زبدة الشر • فقال : « ان الخطيئة الوحيدة هي التحديد » •

ومع ذلك ، فانه وان عالج الشر - من وجهة نظره النظرية - على أنه غيبة الصدق وانعدام القضية ، الا انه أشار الى أشياء كثيرة تظهر كأنها شرور ايجابية • وبناء على هذه الصورة المامة عن الشر ، قام امرسون بتبسيط الاتجاه الى بذل الكفاح والجهود الشاقة • قال : « لا حاجة الى الكفاح • • • ولا الى الأيدي وتغليب الأكف والصريخ بالأسنان • » فان تأملا يسيرا الى ما يجرى حولنا كل يوم يرينا أن شريعة أعلى من شريعة ارادتنا تتولى تنظيم الأحداث ، وان جهودها المؤلمة لا هي بالضرورة ولا هي بالمجدية نفعا ، واننا لسنا أقوياء الا في حدود عملنا السهل اليسير التلقائي » •

وليس من المدهش تنظيم الجمهرة الفقيرة من الناس في العصر الحديث في سلك الصناعة والجيوش القومية ، وازاء هذه العلاقات المالية والاقتصادية الشاملة للعالم كله ، ان النواحي الاجتماعية من التاريخ قد تأكدت • ولكن عندما أصبحت تقدمات الثقافة تشكل الموضوع المركزي الذي سلط عليه الانتباه ، وجب على المؤرخين الاعتراف بأهمية الأفراد •

أما توماس كارليل [١٧٩٥ - ١٨٨١] ، فانه أعطانا أقوى ما يمكن أن يكون التعبير عن معنى التاريخ ، كما يبدو ويوجد في أقوى صورة فيما ينجزه عظماء الرجال من جلائل الأعمال ، وذلك رغم انه توجد طرائق أخرى للنظر الى التاريخ في أعماله •

(*) التحديد Limitation هو العجز أو القصور وعدم القدرة - (المترجم) •

وقد قال كارليل في أولى محاضراته عن « الأبطال »
 عبادة الأبطال وأعمال البطولة في التاريخ « On Heros Hero
 Worship & The Heroic History [١٨٤١] ، وذلك ان التاريخ
 كما أفهمه ، وهو تاريخ ما أنجزه الانسان في هذا العالم ،
 انما هو في أساسه تاريخ عظماء الرجال الذين عملوا هنا .
 كانوا زعماء الناس ، هؤلاء العظماء ، فهم الاسوة والنموذج
 المحتذى ، كما أنهم ، بمعنى رحيب ، يعتبرون الخالقين لكل
 ما حاولت الكتلة العامة من الناس القيام به أو الوصول
 اليه ، فكل الأشياء التي نراها قائمة * منجزة في هذا العالم .
 هي في الواقع النتيجة المادية ، والتحقيق العملي والتجسيد
 الواقعي ، للأفكار « التي دارت بخلد عظماء الرجال الذين
 أرسلوا الى هذا العالم * هذا وان جوهر تاريخ العالم بأكمله
 يمكن اعتباره بحق أنه تاريخ هؤلاء الرجال » * وما تاريخ
 العالم الا ترجمة حياة العظماء « (١) »

واذا اعتبر كارليل الدين معتقدات الناس فيما يتعلق
 بهذا « العالم الخفى الأسرار » ، ومواقفهم منه ، وواجبهم
 ومصيرهم فيه ، فانه ذهب كذلك الى أن « روح تاريخ الانسان
 أو الأمة » ، انما توجد في هذه الأشياء * فالعناصر غير
 المرئية والروحية فيها هي التي حددت الأشياء الظاهرية
 والواقعية * وقد قامت في التاريخ علاقة وثيقة بين الدين
 وعظماء الرجال * « ولم يعتلج في صدر الانسان يوما
 وجدان أنبل من هذا الشعور المنطوى على الاعجاب بشيء
 أسمى منه * فهو حتى هذه الساعة ، وفي جميع الساعات ،

(١) في مقال أبكر من هذا التاريخ (١٨٣٠) كتب كارليل : « التاريخ خلاصة » لما
 لا حصر له من التراجم ، ولكنه في مناقضة لتركيزه فيما يعد على الشخصيات البارزة ،
 لفت الانتظار الى أهمية من تنساه الذاكرة ، من الذين يعدون على الجملة شخصيات أقل
 قدرا * « أيهما كان المبتكر الأكبر من أخيه ، أيهما كان الشخصية الأكثر أهمية في تاريخ
 الانسان : هو من قاد الجيوش لأول مرة عبر جبال الألب وأحرز النصر في كاناي
 وترايتميني ، أو ذلك الفلاح الجلف المجهول الاسم الذي طرق لنفسه لأول مرة فأسا من
 الحديد ؟ »

القوة التي تبعث الانتعاش والحيوية لحياة الانسان وانى
لأجد الأديان تقوم على هذا . . . » وعنده أن جوهر الدين
فى التاريخ على ما وصفه فى كتابه « سارتور ريزارتوس
Sartor Resartus » [١٨٣٣ - ١٨٣٤] هو العمل فى كل
من الاعتقاد والممارسة بلفظة « نعم الأبدية » ، كنقيض
« الأبدية » .

والاقتناع الحيوى انما هو أن : « أمواج » ، « الزمن »
الهادرة لم تبتلعك ، ولكنها حملتك عاليا الى سماء « الأبدية »
اللازوردية . فأحبوا ، لا اللذة : أحبوا الله . فهذه هى « نعم »
الأبدية التى تذوب فيها جميع التناقضات ، والتى كل من
يمشى فيها وينظر اليها فله أحسن الجزاء . « أما » لا
الأبدية فتأخذ العالم على أنه « آلة بخارية واحدة ضخمة » ،
وتعد أنه « يدور ويدور بكل ما له من قلة اكتراث مميت
لكى تمزقنى عضوا من عضو » .

وموجز القول ، حارب كارليل الفلسفات « الميكانيكية »
والقائمة على « المكسب والخسارة » ، فلسفات العمليات
المتسقة كما قاتل الحتمية الاقتصادية ، رافعا علم تفسير
جديد للتاريخ يقوم على القيم الروحية التى ليست المسائل
المتسقة هى ذات الأهمية المسيطرة فيما يتعلق بها ، وانما
صاحب الأهمية المسيطرة حقا هو الاسهامات المميزة التى
يبذلها العظماء من الرجال .

والأمر الجوهرى فى التاريخ هو الجهد الذى يبذل فى
سبيل المثل العليا التى تتزيا بأشكال هى رموز متغيرة للأبدى
الطيبة والجمال والحكمة .

ومن المعلوم ان كارليل أنتج كتبا كثيرة عناوينها ذات
فحوى تاريخى واضح ، منها كتاب « الثورة الفرنسية » ،
وكتاب « رسائل أوليفر كرومويل وخطبه » ومنها « تاريخ

فردريك ملك بروسيا، المسمى فردريك الأكبر» . ومن المؤكد أن هناك أسسا قوية يستند اليها السؤال الذي أثاره المؤرخون المحترفون حول هذه الكتب ، وهل هي تنطوى على « التاريخ من الناحية العلمية » على النحو الذي يفهمونه منها . « فالثورة الفرنسية » ملحمة ثرية ، لا تشغل نفسها في المقام الأول بتسجيل الحقائق ، وإنما هي تعبير عن طريقته الخاصة في النظر الى التاريخ . والكتاب بمجموعه تصوير درامى للشخصيات القائدة ، وذلك وفقا لاقتناعه بأن التاريخ يعتبر قبل كل شيء سيرة عظماء الرجال وذوى القوة والسلطان منهم . ولكنه استطاع عن طريق ذلك كله اظهار ما يعود من نتائج لا مفر منها من سوء استخدام السلطة ومن عدم القدرة على أداء الواجب وتقبل المسؤوليات .

وقد وجد كارليل فى عمله عن كرومويل مجالا للتعبير عن طبيعته الخلقية الخاصة والاقتناع بأهمية القوة الشخصية . فأما عن كتابه فردريك الأكبر ، فربما أمكن القول بأنه لم يتيسر للمؤلف أن يوفق فعلا بين الشخصية الرومانتيكية التى انطلق كارليل فى البداية لوصفه على أساسها وبين التقاء القوة والحق .

وكان الدافع الأكبر الذى حمل كارليل على كتابة أعماله التاريخية ، أن يقدم أمثلة قوية على اقتناعاته بوجود اتجاهات جوهرية نحو الحياة ، تمنى لو اعترف بها أولو الرأى فى زمانه ، كنقيض مباين للاقتصاد القائم على المذهب المادى وفكرات الحكم السياسى الديمقراطى القائم على عد رءوس « الغوغاء » .

ويعلم المطلعون على أدبه أن كتاباته التاريخية تحتوى على حافز أو [موتيف] خلقى موجود على الدوام . وهنا يستطيع المرء أن يوافق ج . ج . روبرتسون فى حكمه بأن كارليل كان « أعظم قوة خلقية أظلمتها سماء انجلترا فى

زمانه » . « وقد ضحك ملء شذقيه استهزاء من مدعيات المذهب المادى العلمى لتقويض ايمان الانسان بالنفسى غير المنظور » ، « وقد انهال بالقدح على علم الاقتصاد السياسى الذى أكثر الناس من المفارقة به ، كما أنه ناصر الروحى على المادى ، وطالب باحترام العدل والقانون الخلقى ، وأصر على الحاجة القصوى الى تقديم التوقير ليس فحسب الى ما هو فوقنا ، بل وأيضا لما هو على الأرض ، الى جوارنا وتحت أرجلنا ! » .

- ٣ -

وكما أن كارليل أكد أهمية الأفراد فى التاريخ ، فإن كثيرا من الفلاسفة المخترفين انتقدوا المذهب المثالى الالمانى ورموه بالنقص فى تصوره للشخصية البشرية . ففى المانيا نفسها ، أظهر هرمان لوتزه [١٨١٧ - ١٨٨١] قبوله للأنفس الفردية كحقيقة واعتبرها جوهرية فى فلسفته . وقد أثر فى كثير من مفكرى الألمان والبريطانيين والأمريكيين . ولسعة معرفته بعلوم العالم الفيزيائى ، أصر بأنه لكى يتهيأ فهم الحياة الانسانية لابد من الاعتراف القاطع بالشخصيات الواعية الفردية التى من أجلها يجب أن تكون مفاهيم المثل العليا ، أى مفاهيم ما ينبغى « أن يكون أسسا لبحث ما هو كائن » وقد ناقش فى كتابه « العالم الأصغر Microcosmos » [١٨٥٦ - ١٨٦٤] ، [يعنى بذلك الانسان] ، مختلف الآراء الدائرة حول التاريخ فى زمانه . وترتبط النظرية القائلة بأن التاريخ هو تربية الجنس البشرى بالفكرة المجازية التى تعد البشرية شخصا واحدا متصل بالحياة يتلقى التعلم من جيل الى آخر . فان هذه الفكرة غير سليمة من الناحية الغيبية [الميتافيزيقية] ، كما ان الاستمرار فى التاريخ لا يمكن مقارنته فى الواقع باستمرار حياة انسان واحد .

ثم ان تصور هيجل للتاريخ الذى يجعل منه التطور العقلانى « للفكرة المطلقة » لا يمنح العوارض التاريخية الطارئة مكانا تستقر فيه ، كما لا يفسح مجالا لأية علاقة مفهومة بين الأفكار المتطورة والكائنات التى تعمل من أجلها . « فكل من يشاهد فى التاريخ تطور فكرة ملزم أن يحدد من يفيد هذا التطور فى الفكرة ، وما الفائدة التى يحققها ذلك التطور » . فانه لم يستطع تصور أن « المطلق » يحتاج الى تطور التاريخ . على أن أصحاب الآراء الأخرى المعاصرة القائلة بأن التاريخ « قصيدة الالهة » ، وانه « حلم مؤلم عديم المعنى » ، كانوا يناقضون بعضهم بعضا . وكلا الجانبين مناقض لحقائق التاريخ التى تتضمن صنوف الخير والشر .

وكان لوتزه على بينة تامة من التحديات التى يتسم بها ما لعلنا نتعلمه عن التاريخ من مجرى التاريخ نفسه . فالتاريخ لن يكشف لنا أصل البشرية ولا مصيرها . « اذ لا يزال التاريخ يبدو لأعيننا مثلما بدا للعصور جميعا ، فى صورة درب يوصل بين بداية مجهولة ونهاية مجهولة ، كما أن الآراء العامة حول اتجاهه ، وهى الآراء التى نعتقد أنه يجب علينا أن نتبناها - لا يمكن أن تدلنا بالتفصيل على طريق تعريجاته وسببها » .

ولا يمكن التاريخ المعروف عن طريق التجربة أن يكون أساسا لاستنتاج صحيح منطقي ، يؤدى الى قوانين عامة لا بد منها . والشئ الذى قد يحاول الفيلسوف فعله هو أن يصوغ ما يتضمنه التاريخ كما نعرفه ، وهو العمل الذى تولى لوتزه القيام به . فالتاريخ انما هو خبرات الأفراد فى ارتباطهم بالعالم الفيزيائى و ببعضهم بعضا وبالله أيضا . وتكمن أهمية التاريخ فى هذه الخبرات وليس فى أى « مطلق » خارج عنها . وهى أمر لا يمكن بحثه على أساس المذهب الفردى ولا الانسانى وحدهما . فأما ما أبداه ويبيديه أهل

جيل من الأجيال من استعداد للتضحية بأنفسهم من أجل رفاهية الأجيال القادمة ، يسودهم في ذلك على الجملة روح شاملة تامة من عدم الحسد لهم - فهو شيء اعتبره لوتزه ظاهرة رائعة من ظواهر التاريخ .

وهو يعد ذلك عاملا مساعدا على توكيد الاعتقاد في وجود « شيء من وحدة التاريخ تتسامى فوق تلك الوحدة التي نشعر بها » . وتشتمل العلاقات المتبادلة بين الأفراد على كل من عنصرى التعاون والتعارض .

وما يتشكل التاريخ الحقيقي للأفراد الا بسبب واحد هو أنهم يستمتعون بشيء من حرية الاختيار والعمل . فأما الظروف والأحوال التي يعملون في ظلها فشيء يعد لهم اعدادا . وهم قد يتصرفون في داخل هذه الظروف تصرفا صحيحا أو خاطئا ، وقد يحققون خيرا أو شرا . فان التاريخ يظهر الاثنين جميعا .

والعامل المسيطر الذى يرجع اليه الظروف في الأغلب الأعم ، هو « الله » وينبغي أن تنعت العملية التاريخية الى حد ما بأنها عملية حكم الهى . ولا يمكن أن يوجد معنى التاريخ في حركته « نحو الامام » وحدها ، ولكنه ينطوى أيضا على نظرة تشخص الى أعلى ، الى الله ، وكفاح فى سبيله . « وكلما زدنا تقديرا عاليا للعلاقة المباشرة بين كل روح فردة وبين العالم الخارق [فوق الطبيعى] ، نقصت بنفس النسبة قيمة تماسك التاريخ عند البشرية ، فلم يستطع التاريخ ، مهما سار أماما أو تقلب هنا وهناك ، بوساطة أية حركة من حركاته ، بلوغ هدف يقع خارج مسطحة الخاص ، ولذا يصح لنا أن نعفى أنفسنا مما نجده من كد حين نحاول أن نكشف فى الحركة المجردة نحو الامام على هذا المسطح تقدما قدر للتاريخ ألا ينجزه هناك ، بل فى حركة صاعدة عند كل نقطة مفردة فى مسيرته نحو الامام » . وانتهى به المطاف

أخيرا الى الوصول « الى فكرة عن تاريخ للعالم نصل فيها الى الاشتراك مع الله في خبرة مشتركة . وبينما يعد هذا شيئا مقدرا وفق أعم خطة « الله » ، فانه لا يمكن أن يكون من حيث تفاصيله بأية حال النتيجة المجردة للمقدور الأصلي . فهو بناء على هذا ليس مجرد « تطور » يتم وفق قانون العقل ويترتب عليه ، وإنما هو التاريخ الواقعي » .

وظهر بفرنسا مبدأ الاعتماد الجوهرى للتاريخ على الشخصيات الفردية وتمسك به شارل رينوفييه [١٨١٥ - ١٩٠٣] فى كتابه « مقدمة للفلسفة التحليلية للتاريخ » [١٨٦٤] *Introduaetion a la Philosophie Analytique de l'histoire* و *Uckronie* [١٨٧٦] ، والمذهب الشخصى *Le Personalisme* . وأكد رينوفييه تلقائية الأشخاص المفردين فى التاريخ أى حريتهم الأساسية . وهو يرى أن الحضارة فى أدوارها المتعاقبة تعتمد على ما يقرره الناس . « فحياة الجنس - شأن حياة الفرد - ليست تمثيلا عابثا لا جدوى منه ، أى نوعا من التمثيل تقدمه العرائس *Marionnettes* ، التى تمسك قوة خارجية بخيوطها وتجذبها وتوجه الحركات ، وإنما هى تنطوى على شئ جدى وفاجع مأساوى - فهى دوامة الوعي والحرية ، التى لا يصح لأى انسان أن يتكهن بنتيجتها ، وهى نتيجة غير مقدرة مسبقا » ، « ولا تدخل حقائق التاريخ فى نسق أو فى نظام *System* وحيد يقوم منطقها الجوانى بدعمها وتقديرها مقدما . وليس ثم شك فى أن عواقب تلك الحقائق التاريخية تجيء تبعا لقوانين الحتمية الظواهرية *Phenominal* ولكنها تنشأ أصلا نتيجة لارادة الانسان الحرة . وتتبع اللحظات بعضها بعضا ، فهى ليست مرتبطة احداها بالآخرى ، ففي كل لحظة من تلكم اللحظات يمكن وجود ميول جديدة تعتمد على المبادأة الفردية » . وهى مبادأة تركز على نفسها وتشهد بها الشكوك ، التى هى ميول البشرية المتحركة أماما وخلفا .

تحدى رينوفييه الاعتقاد المنتشر بأن للحضارة تقدما
لا مفر منه . وأشار الى أن من المستحيل أن نشهد في الحقائق
البشرية قانون التقدم الذي يقال انه موجود فيها . فنحن
لا نعرف نقطة الابتداء ، ولا نحن قادرون أن نحدد علميا
الغاية التي تمضي اليها البشرية . وتنطوي نظرية التقدم
الحتمى على أن النظم Institutions أشدة قوة من الأفراد ،
وأن الفرد بدلا من أن يكون عاملا ناشطا ودائم الوجود ،
فانه مجرد نتاج . ثم يقرر أيضا أن شواهد التقدم بالغة
التحديد من الناحية الجغرافية والتوقيتية بحيث لا تستطيع
تبرير نظرية التقدم العام المتواصل . وفوق هذا ، فان
سجل التاريخ لا يخلو أيضا من فترات النكوص والانحلال .
ويصل الى نتيجة هي أن نظرية التقدم الحتمى نظرية خطيرة
بقدر ما هي زائفة . فهي نظرية لا تستحسن ما يراه الناس
خيرا ، ولكن تستصوب ما يتمشى وميل الزمان . وهي
تسترشد بالنسبة للمستقبل ، بالتماس تبرير للماضى - وهي
طريقة ، يقول عنها رينوفييه : انها مدروسة ومحسوبة أكثر
بقصد تعليمنا كيفية استرجاع الماضى أو مواصلته . وليس
هناك قانون محدد للتقدم ، وانما يتوقف القانون الحق على
الإمكانية المتعادلة لكل من التقدم أو النكوص بالنسبة
للمجتمعات ، وللأفراد أيضا . « فالتقدم شيء لا بد من أن
يراد ويحقق ، على أن يكون ذلك على يد كل فرد من الأفراد » .
« ونحن علينا واجبات كأعضاء في الجماعة البشرية وفي
قطر من الأقطار ، والقانون الخلقى يتطلب منا أن نعمل
على التقدم . وينبغى للتقدم أن يكون ممكنا ، أو على الأقل
ينبغى لنا أن نعتقده ممكنا » . والتاريخ انما هو ثمرة
الحرية الانسانية . وكما أن الشر يتوقف على ارادة الانسان
فكذلك يمكنه بارادته التغلب عليه . وفي أغلب الأحيان
يكون الشر راجعا الى قبول الرغبة المؤقتة بدلا من رفضها
من أجل خير أعظم يجىء به المستقبل . وقد ركز رينوفييه

أعظم ما استطاع من تأكيد على فكرة العدالة . إذ يتوقف
التقدم توقفا جوهريا على الحرية وتحقيق العدل .

وأظهر رينوفييه معارضته الشديدة لجهتين : فعارض
من ناحية أشكال المذهب المثالي لهيجل . وعارض من ناحية
أخرى بعض المبادئ الأساسية في المسيحية الاعتقادية
Dogmatic التقليدية . شأنها ليست نظرية مظهرية
وجوفاء عن اللامتناهى غير المحدود تلك التى تحتوى على
الصدق المدخر لاستخدام الأجيال المستقبلية ، وانما هى مبدأ
الانسجام أو العلاقات الكاملة التى أنجزت فى نطاق ترتيب
متناه محدود . وليس ما يجتلب الخلاص على الأرض ، هو
النعمة القادمة من السماوات العلى ، ولا هو هبة كائن أوجد ،
ولا هو جدارة كائن أوجد ، وانما هو المجموعة أو السلسلة
الذهبية من رجال أوتوا العقل الصحيح والقلب الكبير ،
وكانوا من عصر الى عصر القادة بروحهم ، والقادة
الحقيقيين لآخوانهم » . وقد سمي رينوفييه فلسفته باسم
المذهب الشخصى Personalism ، ويدل تعقيب صدر منه وهو
على فراش الموت على الاتجاه الجوهري لتلك الفلسفة من حياة
الانسانية وتاريخها . وخلاصته « ان آخر كلمة للفلسفة
ليست « أن تصبح » بل أن « تعمل » وأن تقوم حين تعمل
بصنع نفسك ، وما يعتمد جزئيا على عقلنا ، أى على
استخدامنا المعقول لحریتنا ، أن نكون نحن الصانعين لأنفسنا
المكونين لها . وذلك هو المذهب الشخصى » .

ومنع أن رودلف أويكن [١٨٤٨ - ١٩٢٦] كان من
تلامذة لوتزه ، فانه تحول عما أبداه أستاذه من تأكيد على
الشخصية ، وانكفا الى حد كبير الى مواقف فيخته وهيجل ،
ولكن مع استخدام مصطلحات مخالفة فى تعابيره . وتحتوى
معظم كتابات أويكن على تضمينات تتعلق بالتاريخ . وقد
صاغ آراءه حول التاريخ فى بيان موجز أودعه مقالا جعل عنوانه
Die Philosophie der Geschichte فى كتاب Kultur der Gegenwart

[الطبعة الثانية ١٩٢٤] • على أن له مجلدين آخرين صدرا بالانجليزية يكشفان عن معالجته للموضوع بتفصيل أوفى ، وهما : « المسيحية والمذهب المثالي الجديد » ، [١٩٠٨] وكتاب « أساس الحياة والمثل الأعلى للحياة » [١٩١١] • وله كتاب اشتهر تداوله بين القراء هو Grousse Denker [الطبعة السابعة ١٩٠٧] ، وظهرت الترجمة الانجليزية بعنوان « مشكلة الحياة البشرية » [١٩١٠] وهو تاريخ لتطورات مشكلات الحياة الانسانية من عهد أفلاطون الى زمانه هو ، وهو يصور تصوره الرئيسى للمعاملات التاريخية بوصفها تعبيرات عن الحياة الروحية • وبدلا من الحديث عن كائن « مطلق أحد » وصف أويكن الحقيقة وصفا ديناميكيا باعتبارها « حياة روحية شاملة » ، وينبغى أن يلتبس معنى التاريخ البشرى فى خبرات الزمان باعتبارها متضمنة لقيم تتعالى على الزمن • « وينبغى لنا أن نقيم التاريخ ونؤسسه داخل « نظام » أبدي ، وأن نفهمه على أنه كشف لذلك « النظام » ، على مسطح حياتنا البشرية » • فليس التاريخ ثمينا عظيم القدر - بل الحق انه ليس ممكنا بمعناه الانسانى المميز - الا بوصفه الوسط الذى يكشف فيه « الأبدى » عن نفسه ، أى بوصفه الشئ الذى وجوده بأكمله ان هو الا كفاح فى سبيل « الأبدى » •

وتأكيد المتجه نحو المذهب النشاطى Activism له دلالة خاصة فيما يتعلق بالتاريخ • فان حقب التاريخ لا تنشأ على ما « للنمو العضوى من حتمية تامة » • فالذى يقدمه الماضى الينا لن يصبح ملكا حقيقيا لأى حاضر الا بعملية استيلاء ناشطة فعالة تتم فى ذلك الحاضر • وتحدث فى التاريخ عملية لا تنقطع من اعادة الخلق والخلق الجديد • فالحاضر ينبغى له « أن يشكل حياته الخاصة » - مهما يكن ما يستعمله فى أثناء ذلك من ميراثه من الماضى • ومما يذكرنا بجذليات

هيجل أن أويكن نظر الى التاريخ على أنه يعطينا امكانية القيام بتوليفات لا تبرح تتسع دوما ، اذ تلتقم ملء جوفها ومع ذلك تسمو فوق النظريات والطرائق الجزئية للحياة . فالشيء الايجابى فى المذهب الطبيعى يمكن بل ينبغى أن يميز داخل الكل الأرحب « للحياة الروحية » . فمجرى التاريخ عبارة عن تسلم « للطبيعة » لا انكار لها . والاشتراكية المصرية والمذهب الفردى الجمالى انما هما نظريات واتجاهات جزئية ، لأصولها الجوهرية صحة وفاعلية فى التاريخ .

وقد تساءل قائلا : « ما الكل الذى يتجه اليه مجرى حركة التاريخ » ؟ وأجاب عن ذلك بقوله : « كلما زدنا تأملا فى المسألة ، زادت قوة شعورنا أن ما يقدم اليينا فى هذا الأمر يعد اتجاها وليس نتيجة » . ورغم ذلك ، فان أهمية التاريخ الرئيسية لا تقوم فى حركته نحو الأمام فى الزمان . اذ ينطوى التاريخ على صراع مع الزمن . فكلما بذل الفرد من الجهود فى سبيل الغايات الروحية ، زاد شعوره بأنه دفع فى حياة روحية عامة تعلو على الزمن يجد فيها وبوساطتها السلام والرضا . فالناس يرفعون فوق تيار الزمان حتى يصلوا الى المشاركة « مع الأبدى فى صميم الزمن » .

- ٤ -

كان بنيدتوكروتشه [١٨٦٦ - ١٩٥٢] ألمع من تولى بسط فكرة أصحاب المذهب المثالى عن التاريخ فى القرن العشرين . وقد عالج التاريخ بصورة محددة ، اذ أفرد له قسما فى كتاب له فى « المنطق » ، كما عالجه فى كتابه « التاريخ » : « من الناحيتين النظرية والعملية » [١٩٤١] ، وكتاب « المادية التاريخية واقتصاديات كارل ماركس » [١٩١٤] ، كما عالجه بصورة عارضة فى « سلوك الحياة » [غير مؤرخ] . وهو يعبر عن مذهبه المثالى بوضوح فى

اشارته الى « الفكر » « بقدر ما هو في حد ذاته الحياة نفسها [أى الحياة التى هى الفكر ، فهى بذلك حياة الحياة] وبقدر ما هى حقيقة [أعنى الحقيقة التى هى الفكر ، ومن ثم حقيقة الحقيقة] » . وقد رفض فى وقت مبكر من حياته « فلسفة التاريخ » ، على ما يشرحونها عادة . وقال انها بحث عن تفسير متسام ، أى عما فى التاريخ من خطط ومقاصد غائية . والطابع الميثولوجى فى فلسفات التاريخ واضح فى حد ذاته . فانهم جميعا يردن كشف واظهار خطة العالم ، أى تصميم العالم من ميلاده الى مماته ، أو من دخوله فى الزمان الى دخوله الى الأبدية . وفلسفة التاريخ التى تم تصورها على هذا النحو قد « ماتت » مع جميع التصورات والأشكال التى تمثلها الناس عن المتسامى . هذا الى انه رفض بنفس الصورة القاطعة جميع تفاسير التاريخ القائمة على « السلاسل العلية [السببية] للحتمية ، (Determinism) » . اذ هو يرى أن كلا من مذهب الجبر فى التاريخ وفلسفة التاريخ « يترك من خلفه [حقيقة التاريخ] » . وكان التصور التآليهى عن التاريخ شكلا من أشكال مذهب التسامى Transcendentalism الذى عارضه . « فالاله المتسامى ، أجنبى بالنسبة للتاريخ البشرى . ذلك التاريخ الذى ما كان ليوجد لو وجد ذلك الاله فعلا . وذلك لأن التاريخ هو ديونيسيوس نفسه المستيقى الخاص به ، كما أنه مسيح نفسه المعذب ، والفادى المكفر عن الخطايا » . واعترض على أن أشكال « التاريخ العام » كانت تلجأ الى الأساطير اللاهوتية أو الطبيعية Naturalistic ، متخذة منها أصولا لها ، وتلجأ الى تنزيلات الوحي والنبوءات أو أهداف الاشتراكية الطبيعية متخذة منها غايات . ورفض كل معالجة للتاريخ تحاول ترسمه من مبتداه الى منتهاه .

وقد وصف أهل الرأى فلسفة كروتشه بأنها « فلسفة الروح » ، وبأنها مذهب التخريج التاريخى Historicism والحقيقة حياة

الروح ، وهذا هو التاريخ فعليا واقعيا - فجميع المحاولات التي بذلت لتفسير التاريخ على أنه «مادة» ، أو اله أو فكرة ، أو ارادة ، غير مجدية ، وذلك لأنها تريد « الخروج » عن نطاق التاريخ وهو محال - على أن كروتشه استخدم مصطلح « الروح » بنفس الغموض الذي استخدمت به تلك المصطلحات الأخرى تماما - فهي في أغلب الأحيان مستخدمة عنده في صورة المفرد ، كما أنها [أعنى الروح] كما دفع روجيرو ، تشير الى أن التاريخ عند كروتشه هو « الاله المستتر غير المرئى الذى يتجلى فى العالم المرئى » - ويتجلى نفس الشيء متضمنا فى معالجته لمفاهيم الزمان والفضاء والطبيعة - وكل هذه « تجريدات » ، تنفع لخدمة منشطة عملية ، ولكنها لا تعد مضبوطة حين تستخدم عن الحقيقة باعتبارها « الروح » - وتحدث عن « ما وراء الزمان » وعن « الأبدى » - والطبيعة عنده ليست حقيقة فيزيائية تقف قبالة العقول - وهو يصفها أحيانا بأنها « اللحظة السلبية » (مهما يكن معنى ذلك) ، أى أن « اللاكينونة » التى التحمت « بكينونة الروح » ، تشكل « صيرورة » المنشطة الروحية - كما أنه أعطانا فى أوقات أخرى انطبعا بأن « الطبيعة » مكون ايجابى « للروح » ، أى تعبيرات عن ارادته - وتصورات « العلوم الطبيعية » هى تشويهات تحدث من أجل مقاصد عملية - ولذا ، فإن فكرة الاتساق فى « الطبيعة » ليست صحيحة صحة دقيقة - ومن الخطأ التحدث عن « الحقائق الخارجية الفجة » [بأنها حقائق الطبيعة] وذلك لأن ما يطلق عليه ذلك الاسم بهتانا ، انما هو من « أعمال الروح » ، هو شيء شعورى فى الروح التى تفكر فى تلك الحقائق - وانتقد مفهومى الأسباب الفعالة والنهائية ، ومع ذلك ، فإنه قال بأن « الروح » « تثبت » الحقائق الفجة « بهذه الطريقة لأن من المفيد لها أن تثبت تلك الحقائق » - من هنا يستبان أن الروح تبدو غير مرئية ومتسامية ، تماما مثل « المطلق » عند هيغل ومثل « الاله » عند أصحاب المذهب التألهى

(Theism) • وواضح أن مصطلحي « تثبت » - و « يعمل »
يوحيان بالسببية الفعالة ، مثلما تدل عبارة « من المفيد
لها » ضمنا على القصد ، أي « السبب النهائي » • •

وقد عرف كروتشه مذهبه في التخريج التاريخي بأنه
« التوكيد بأن الحياة والحقيقة هما التاريخ والتاريخ وحده » •
والتاريخ بوصفه حياة الروح له « أهدافه » في داخل
نفسه ، فليس له هدف أو غاية متسامية تتجه إليه حركته •
ومع أن كروتشه اعترف اعترافا قاطعا بميزة التاريخ
باعتباره واقعيا وبالتاريخ سجلا ، فإن في الامكان اتهمه
بكثرة الخلط بينهما ، وذلك من ناحية بسبب منطقته ونظريته
المبهمة الى الزمن وفكرته النهائية عن الروح باعتبارها
خارجة عن الزمان • وربما أمكن ايضاح ذلك بعبارة ، اذ
قال : « انه عندما يرفع التاريخ الى حد المعرفة بالحاضر
الأبدى » ، فانه يكشف عن نفسه بأنه والفلسفة شيء واحد ،
وهو أمر في حد ذاته ليس البتة شيئا سوى فكرة الحاضر
الأبدى » • وبهذا التطابق [أو التقمص] بين التاريخ
والفلسفة لا يمكن أن تكون هناك « فلسفة للتاريخ » كشيء
غير التاريخ • وقال كروتشه : « ان هيجل انما هدف الى
تدوين التاريخ حتى يصبح فلسفة ، فأما هو نفسه فانه
عادل بين الفلسفة والتاريخ : والتاريخ منشطة معرفية
وعملية ، وهو ينطوي على المعرفة والحدس [كما في الحقيقي
والجميل] والتصوري والارادي [شأنه في الاقتصادي
والأخلاقي] • والحقيقة كتاريخ تتسم بالطابع الديناميكي ،
مع عمليات خلق جديدة دائما • ويتم الوصول الى معنى
التاريخ في كل لحظة ، كما أنه في الحين نفسه لا يتم الوصول
اليه ، وذلك لأن كل وصول عبارة عن تكوين لمأمول جديد
متوقع ، نستمد منه عنده كل لحظة المسرة ، بالامتلاك ،
كما ينشأ من هذا عدم المسرة الذي يدفعنا الى التماس شيء

جديد نمتلكه » . وعلى الرغم مما وجهه كروتشه الى هيجل من النقد ، فان فلسفته اقرب كثيرا الى مذهب هيجل مما سلم هو به . كما أن هيجل وصف التاريخ بأنه التقدم نحو « الحرية العقلانية » ، فان كروتشه قال : « ان الحرية هي الخالق الأبدى للتاريخ ، كما أنها في ذاتها موضوع كل تاريخ ، وهي بهذا الوجه تعتبر المبدأ المفسر لمجرى التاريخ ، كما أنها من الناحية الأخرى الفكرة الخلقية للبشرية » . على أن الحرية في التاريخ ليست شرطا سلبيا للاحرار ، فان الروح لا يكون حرا الا في حالة ابرازه الناشط لنفسه . « فان احتاج أى انسان الى اقناعه بأن الحرية لا يمكن أن تعيش بطريقة مختلفة عن الطريقة التي عاشت بها وستعيش بها دائما في التاريخ ، وهي حياة المخاطر والقتال ، فليتأمل لحظة عالما للحرية يخلو من العقبات ، ويتجرد من كل صنوف التهديد ومن الظلم من أى نوع كان - فانه سيشيح من فوره بوجهه عن هذه الصورة ، وقد انعقد لسانه رعبا ، اذ يراها شيئا أفضح من الموت ، سأمًا لا نهاية له » .

وقد استفز لا بريولا بكتابه كروتشه الى حد غير قليل ، فهب يكتب عددا من المقالات حول الماركسية . فذهب فيها الى أنها مذهب ينبغي ألا يعتبر « فلسفة التاريخ » وأن وصفها بأنها من « المذهب المادى » وصف منكود . وفي الامكان انتزاع ونبد أى ميتافيزيقا يظن وجودها فيها . وانما هي بعبارة أصح « منهج » يرمى الى انتاج تفسير للتاريخ . على أن لكتاب رأس المال Das Kapital بعدا تجريديا حتى من ناحية المنهج ، فان الفئات التي يذكرها ماركس لن يستطيع الالتقاء بها فى أى مكان من العالم بوصفها موجودات حقيقية » ، « فمباحث ماركس ليست مباحث تاريخية ، بل فرضية وتجريدية » . والواقع أن الماركسية ليست منهجا من مناهج الفكر التاريخي ، ولكنها « قانون من التفسير التاريخي » ، يجب توجيهِ الالتفات الى الأساس الاقتصادى

للمجتمع • وهى ليست مبدأ أخلاقيا • وتحدى كروتشه
الفكرات القائلة بأن القيمة تقدر على أساس العمل ، وأن
التاريخ فى جوهره فلك لحرب الطبقات • ومع جهده المحمود
فى أن يجد الصفة المميزة للماركسية فى كونها تعبيرا عن
التاريخ الاقتصادى ، فإنه أخطأ إذ لم يعترف باتجاهها
الموغل فى المذهب المادى وبالمطالب الخلقية التى تطالب بها •

وقد مضى كروتشه على سنة العدد الغفير من أصحاب
المذهب المثالى حين اعتبر الشر سلبيا من الناحية الجوهرية •
فالشئ المسمى فى التاريخ باسم : « غير المعقول » ، « ان هو
الا مجرد الظل الذى يعكسه العقلانى ، فهو النواحي السلبية
لحقيقته » • « وهى شئ يتضح دائما أنه ضرورى فى ترتيب
معين » • على أن محاولته تبرير هذا الرأى بمناقشته مثالا
خاصا فى كتابه « التاريخ ، قصة الحرية » يغشاها الارتباك •
وأنكى من ذلك أنه وصف الآلام بل حتى المصائب الطبيعية
بأنها سلبية • « فمدار التاريخ هو الايجابى وليس السلبى :
مداره ما يعلمه الانسان وليس ما يقاسيه • فمن المحقق أن
السلبى مرتبط بالآخر ، ولكنه لهذا السبب نفسه بالضبط
لا يدخل فى الصورة الا عن طريق هذه العلاقة وبسبب هذه
الوظيفة ... » ، « فكل من كوارث الطبيعة التى تقع على
رأس البشرية كالزلازل وثوران البراكين والفيضانات
والأوبئة وكوارث ينزلها الانسان بأخيه الانسان ، كالغزوات
والمذابح والسرقات والسلب والنهب والاساءات والخيانات
والقساوات التى تجرح روح الانسان - كل هذه ربما ملأت
ذاكرة البشرية بالأحزان والرعب والأسى والغضب ، ولكنها
جميعا لا تستحق اهتمام المؤرخ ... اللهم الا فى كونها
مصدرا للدوافع ومواد تؤدى الى العمل والنشاط الانسانى
الواسع النطاق ، وهى الشئ الوحيد الذى يهتم به المؤرخ » •
« فالشر والخطأ ليسا من أشكال الحقيقة » • « فهما لا يزيدان

ولا ينقصان عن الانتقال من شكل من أشكال الحقيقة الى
آخر ، ومن تبدل من اشكال الروح الى آخر « ، ونحن
ننكر حقيقة الشر يجعله ضمينا في الخير - فهو اذن ناحية
منه ، وهو مكون من مكونات الخير أبدى كالخير نفسه » .
والتقدم ينبغي أن يفهم لا على أنه عبور من الشر الى الخير ،
ولكن على أنه من الخير الى الأحسن ، « الذي يكون فيه الشر
هو الخير نفسه منظورا اليه على ضوء الأحسن » ، وقد شكنا
من أن هيجل بعد أن ذهب الى أن الحقيقي هو العقلاني وأن
العقلاني هو الحقيقي ، « عاد أدراجه من جديد فبدأ باعادة
تمييز العقلاني والضروري حقا من الحقيقي الذي هو خبيث
وعارض » . واعترف كروتشه في « ترجمته الذاتية » :
« من عادتي أن أرى في أي شيء يحدث أنه عقلاني » .
وانتقل من وجهة نظره هذه دافعا بأن « ليس هناك -
لا بمعنى مطلق ولا في التاريخ ، شيء اسمه الاضمحلال
الذي ليس في الوقت نفسه تكويننا ولا اعدادا ، لحياة
جديدة ، فهو لذلك تقدم » . « فالتقدم الدائم لا يمكن أن
يوقف بآية حال » .

ولو أنعمنا النظر مليا ، تجلت لنا ألوان الغموض التي
يحتويها عرض كروتشه للمسألة . فانه كتب يقول : « ان
تاريخنا هو تاريخ «نفسنا» ، وتاريخ «النفس الانسانية»
هو تاريخ «العالم» . فهل تدور المسألة حول «الأحد المطلق»
أو أن مدارها هو أرواح كثيرة ؟ فان كان تاريخ النفس
البشرية هو تاريخ «العالم» ، فانه يبدو أن مصطلح «النفس
البشرية» ليس الا اسما آخر « للروح » متصورة في صورة
« الكل » ، أي بوصفه محتويا « للعالم » أو متطابقا معه .
وكثيرا ما كتب كأنما التاريخ مداره تعددية من أفراد ،
و كأنما هو يرفض « أحدا » مسيطرا على كل شيء وشاملا لكل
شيء بوصفه لا يزيد عن فكرة ذات طابع متسام . على أنه من
الناحية الأخرى وصف التاريخ بأنه « النمو الدائم لروحانية

الروح » . وواضح أن التاريخ بهذا الشكل يكون شيئاً
لولبيا : « فالروح تتحرك في دائرة » ، [كذا ؟] . « وهذه
الدائرة هي الاتحاد الحق والتقمص الحق بين « الروح »
وذاته ، وهي روح تتغذى على نفسها وتنمو خارج نفسها .
« وهكذا الدين الذي « يزدهر » على الفلسفة ، فانه « هو
الشعور الذي يتكون في الانسان من توحده مع « الكل » ،
أى مع الحقيقة الحقة والكاملة » . ولا شك أن غموض
عرضه فيما يتعلق بالخلود واضح تماماً في قوله : « كل عمل
نعمله ، ينفصل عنا في اللحظة التي يحقق فيها ، ويعيش بعد
انفصاله حياة خالدة خاصة به ، وبما أننا لسنا في الحقيقة
الا سلسلة الأعمال التي نأتيها ، فاننا نحن أيضاً من الخالدين ،
وذلك لأن العيش مرة واحدة هو نفسه العيش الى الأبد » .
وضمير المتكلم هنا وهو « نحن » ، [ومشتقاتها] يشير الى
« كائنات » تعمل وكذلك مصطلح « الروح » بالمثل . ومع
ذلك يقال . اننا لسنا الا « سلسلة من الأعمال » . فهل يقصد
بذلك أن الخلود هو « الروح » اذ تعيش الى الأبد؟ من الواضح
أن أهمية التاريخ عند كروتشه تكمن في التاريخ نفسه .
وبينما طبيعة تلك الأهمية لا يشار اليها الا بابهام ، ولا يجرى
تأملها بتفصيل أبداً ، فانه يدلى في بعض الأحيان بأقوال
يمكن أن تتهم بالتجريد [وهي تهمة وجهها لأقوال عدد غفير
من الناس] . وبذا ، فان الأهمية ان كانت تتعلق بالقيم ،
فان ما يلي يكون لا شك تجريدي الطابع : « النشاط هو
القيمة » . وبالنسبة لنا ليس هناك شيء ذو قيمة الا ما هو جهد
يبذله الخيال ، أو الفكر ، أو الإرادة ، أو نشاطنا في أى
شكل من أشكاله » . « ويمكن أن يقال : انه ليس في العالم
شيء يعد قيماً ثميناً الا قيمة النشاط البشرى » .

من أجل ذلك كله ، فان من سيجيئون بعدنا من المؤرخين
ربما وجدوا أن أعظم أهمية لكروتشه تنحصر في مناشطه
السياسية ، وفي أبحاثه في النقد الأدبي . ولو تأملنا عمله

المتعلق بالتاريخ ، لوجدنا أن أبحاثه في فن التاريخ
وما تزخر به أشكاله العديدة المألوفة من قلة كفاية وانحياز ،
لجانب واحد أعظم قدرا وأثمن من معالجته للتاريخ . وربما
كانت أهميته بالنسبة للفلسفة قائمة قبل كل شيء ، في
كشفه عما تفضي اليه مثالية من النوع الذي عرضه : وهو
اسهام أدى الى التشكيك في المذهب المثالي ! فانه كتب ذات يوم
في مقال موجز : « ان العقلية السديدة العادية انما هي نمو
تاريخي ، فهي ضرب من تقطير يستخلص به تفكير العصور » .
ذلك أن فلسفة كروتشه لا يمكن أن توصف بهذا الوصف .
فلو راعينا طريقته الاستطراذية فيها في معالجتها وما فيها
من قلة التحليل الناقد المستبصر ، لأمكن كاتب هذه السطور
أن يقول في كلمات كروتشه نفسه : « اني لأمقت الفيلسوف
غير الكفاء » .

الفصل الثامن

معالجات الطبيعيين (*) للتاريخ في القرن التاسع عشر وما بعده

- ١ -

كان للحركات المثالية التي درسناها في الفصل السابق أساس مشترك هو قبولها للطبيعة الروحية للحقيقة أو الواقع . ولكن ظهرت على النقيض منها في أثناء القرن التاسع عشر ومنذ بدأ ، معالجات للتاريخ قام بها مفكرون أنكروا ذلك التصور ضمنا أو صراحة أو تجاهلوه متخذين موقف « اللا أدريّة » الفيزيائية . وبالإضافة الى اتفاقهم السلبي في هذا الصدد ، كانوا في معظم أمرهم ميالين الى تركيز التأكيد على حقائق الطبيعة ، والى استخدام طرائق تجريبية تماثل ما يستخدم في « العلوم الطبيعية » من طرائق . ورغبة في التيسير ربما أمكن وصف هؤلاء المفكرين بأنهم الطبيعيون أصحاب « المذهب الطبيعي » ، مع فهم ذلك المصطلح فهما رحبا وغير محدود . وهم قوم دفع بهم الى مكانهم - من ناحية جزئية - عدم رضاهم عن « المذهب المثالي » ، الذي تمسك به بعضهم في أيامهم الأولى . ولكنهم كانوا أشد اعتمادا على نواح في الحياة المعاصرة التي عالجوا مسائلها بطريقة واقعية . ويتجلى ذلك بالنسبة للماركسية ، التي كانت بمساعدة التنظيم الفعلي للمجتمعات الشيوعية

(*) يقصد المؤلف « بالطبيعيين » أو « الطبعانيين » من يعتنقون المذهب الطبيعي أو الطبيعية ، أو « الطبعانية » Naturalism (المترجم) .

تعد من حيث تجليها العملي ، أشد المعالجات الطبيعية للتاريخ
قوة تأثير . وقد كان « للمذهب الوضعي الطبيعي » ، الذي
وضعه أوجست كونت أثره على مواقف بعض المحترفين من
المؤرخين ، كما كان له أثره بطريقة ما أو بأخرى على كثيرين
من أفراد الجمهور العام ، رغم أنه لم يؤد إلى ظهور أي
تنظيم سياسي ذي نوع محدد . ولكن وجد الكثيرون ممن
نظروا النظرة الطبيعية ، ولم يكونوا من أتباع ماركس
ولا كونت . ورغم أنهم ظهروا بمظهر الاختلاف في الرأي
حول تصور التاريخ ، فإنهم كانوا جميعا على اقتناع تام
بأنهم ملازمون لحقائق التاريخ، دون أن يداخل أفكارهم أي
تشويه بسبب أفكار مثالية تصورها مسبقا . وهنا يمكن
توجيه سؤال هو : هل وجهوا التفاتهم إلى جميع الحقائق ؟ ،
وهل هم تجاهلوا قصدا أو عن غير قصد تلك الحقائق التي
يسمونها الناس عادة باسم « الروحية » ؟ وبحسبنا أن ندرس
هنا عددا قليلا من مفكرى هذا النوع على سبيل المثال الموضح
لفرضنا ولما لهم من وزن خاص . ماركس وباكونين
وكروبوتكين وباكل ونيتشيه ونرداو وريد ومتشينكوف
وشبنجلر وولز .

وفي معارضة قاطعة لمفهوم هيجل عن الحقيقة على أنها
« روح مطلقة » أسس كارل ماركس [١٨١٨ - ١٨٦٦]
وفردريك انجلز [١٨٢٠ - ١٨٩٥] مذهبهما على الواقع
الموجود في عالم الناس والأشياء . ومع أنهما اعترفا بوجود
العقول البشرية ، ورفضوا الفكرة العادية العامة للمذهب
المادى ، فإنهما مع ذلك وصفا نظريتهما بأنها « التصور المادى
للتاريخ » . وخلاصة النظرية هي كالتالى بالفاظ ماركس
نفسه : « ان طرائق انتاج حاجات الحياة المادية تكيف المجرى
الاجتماعى والسياسى والروحي للحياة بصفة عامة » . وقد

كتب انجلز : « ان الحد (*) الأول فى قضية التاريخ البشرى بأجمعه هو وجود الأفراد من البشر الاحياء » ، على ان طبيعتهم « تتوقف على الظروف المادية التى تحدد انتاجهم » - فتحدد ما ينتجونه وكيف ينتجون . ويحدد الانتاج أشكال الاختلاط بين الأفراد . « وهناك شرط جوهري لكل تاريخ هو الانتاج لاشباع الحاجات الفيزيائية ، كما أن الضرورة الأولى فى كل نظرية للتاريخ تقضى بمراعاة جميع ما فى هذه الحقيقة من مضامين وأهمية » . فجميع الدوافع السيكلوجية تدعمها من الباطن الأحوال المادية . « فالناس يصنعون تاريخهم الخاص مهما تكون نتيجته ، وذلك من حيث ان كل فرد يجرى وراء غايته المرغوبة شعوريا ، والذي يشكل التاريخ ، هو بالضبط الحصيلة المتحصلة من هذه الارادات الكثيرة التى تعمل فى اتجاهات مختلفة ، ومن تأثيراتها كثيرة الجوانب على العالم الخارجى » . وسواء أتحققت رغبات الانسان الشعورية أم لم تتحقق ، فان التاريخ « تتحكم فيه دائما قوانين داخلية مستترة » . وهذه القوانين شىء اقتصادى فى نهاية الأمر ، اذ تنطوى على مبدأ الحتمية التاريخية ، « وينحصر المفتاح اللازم لفهم تاريخ الجماعة البشرية بأكمله فى التطور التاريخى للعمل » . فالعمليات التاريخية شىء لا مفر منه . وتطورها من حيث الشكل مشابه لذلك التطور الذى قام هيجل بوصفه : فهو حركة جدلية جاءت بسبب المعارضة للقضية التركيبية [التوليفية] . وقد قال انجلز ان ماركس جرد « المنهج الجدلى » من زخارفه « المثالية » . ولو نظرنا الى التاريخ لوجدنا أن المعارضة الأساسية كانت ولا تزال محصورة فى الكفاحات الطبقيّة ، السياسية منها والاقتصادية . « فتاريخ كل ما يوجد حتى الآن من مجتمعات انما هو تاريخ كفاحات طبقية » . والتوليف النهائى بين « العمل » « ورأس »

(*) الحد : هو فى المنطق احدى المقدمتين الكبرى أو الصغرى فى القضية المنطقية -
(المترجم)

المال» - يتم فى مجتمع خال من الطبقات لا تقوم به حاجة الى « الدولة » باعتبارها سلطة منظمة أى انها تامة التنظيم .
فمضى تم بلوغ ذلك ، « انتهى ما قبل التاريخ وبدأ التاريخ » .
والماركسية تعترف اعترافا كاملا بالزعماء والشخصيات البارزة ، الخيرة والشريرة ، بيد أنها تفسر ظهورهم بأنه انما تحدده أسباب عامة فى الظروف الاجتماعية السائدة . ولم تعترف النظرية الماركسية ، مهما تكن الشاكلة الغيبية (الميتافيزيقية) التى يفهم عليها « مذهبهم المادى الجدلى » بأى اله ، لا بوصفه خالقا فى التاريخ ولا بوصفه « عنايه » .
فالدين المنطوى على الايمان بهذه الأشياء يعد عندها خزعبلات . وهو فى التاريخ وسيلة تبنتها الأقلية لتستغل الأغلبية : وذلك بتحويل التفات الغالبية الى ما فى الحياة الآخرة من سعادة وحسن جزاء . وقد استولت الأقلية على مقاليد السلطة الأرضية واستمتعت بما احتوت الأرض من أفانين الترف التى ينتجها عمل الغالبية . ومع أن أهمية التاريخ أرضية دنيوية بحتة ، فان أتباع الماركسية تلهمهم أفكار حول وجود هدف فى المستقبل ، بل حتى تدعوهم أن يقدموا التضحيات فى سبيل دركه . « فالإنسانية » هى الغاية التى ينبغى أن يعمل الناس من أجلها فى التاريخ ، مستمتعين من أجل أنفسهم فى أثناء المسيرة قدما بأى جزء قد يحصلون عليه من قيم المثل الأعلى . وأفراد الأجيال السابقة يعتبرون الى حد كبير أدوات لبلوغ شىء لن يشاركوا فيه تماما . وربما جاز موافقة الماركسية على أن الجهود اللازمة لاشباع الحاجات المادية ، أى استبقاء الحياة الفيزيائية ، تعد عوامل رئيسية فى التاريخ الإنسانى ، على أن كون جميع النواحي الأخرى مجرد منتجات ثانوية بحتة ، تحددها فى النهاية تلك الحاجات ، كما تحددها طرائق اشباعها انما هو شىء يمكن أن يقابل بالتحدى ، بل لقد جرى ذلك فعلا - على أساس حقائق التاريخ نفسه .

وهناك مفكر ظل الى حين متحالفاً مع ماركس في الجهود الهادفة الى اثاره ثورة اجتماعية بين الجماهير هو ميخائيل باكونين [١٨١٤ - ١٨٧٦] الروسى فى كتابه «الله والدولة» ، [الترجمة الانجليزية ١٨٩٥] ، على انه عاد فيما بعد وشعر أن موقفه مختلف عن موقف ماركس . وكانت الناحية المركزية لفكره وحياته تلك العاطفة المشبوبة والمثل الأعلى للحرية . اذ تراه يكتب : بيد أن ماركس أعوزته « غريزة الحرية » ، وكان من « أخصص قدميه الى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد » . وترامى الأمر بباقونين فى النهاية الى معارضة نظرية ماركس القائلة بأن الناس فى التاريخ انما تدفعهم وتحدد هم القوى الاقتصادية تحديدا لا مفر منه . وقد جاء عليه أوان فى مستقبل حياته اجتذبتة فيه « مثالية » فخته وهيغل ، وبلغ من شدة تأثره بتلك الآراء أن ترجم أحد كتب فخته الى الروسية . ثم ألم به رد فعل عنيف ، فشرع يعد فلسفات المذهب التأليهي والمثالية التى راجت فى زمانه ، أسسا تقوم عليها السلطة الخارجة عن الفرد . وهى فلسفات يكون الله فيها السيد والانسان فيها العبد . فكل من شاء أن يعبد الله ينبغى له أن يتغلى عن الحرية وعن كرامته كائنسان . فالدين معناه سيطرة سلطة فى التاريخ تختصم والحرية الباطنية للانسان . وقد سلم بأن المزية الكبيرة للمسيحية هى اعلانها المساواة بين جميع الناس امام الله ، غير أنه عاد فدفع بأن أهمية تلك المساواة للتاريخ قد زالت عندما لقن الناس على انها « للحياة المقبلة » ، وليست للحياة الحاضرة الحقيقية ! أى ليست على الأرض . فممن أجل تقدم الحرية البشرية ، وجب نبذ الاعتقاد فى « الله » . ولم ينبج من تحديات باكونين أيضا سلطان الدولة كما يوجد فى التاريخ وكما يؤكد ، هيغل ، ولا القسر الذى يفرضه العامل الاقتصادى ، كما تصوره تعاليم ماركس ، اذ رأى فيها أمورا لا بد من مناجزتها . ولم يكن باكونين يرى كبير غناء

فى حكومة تقوم على العلم ، على النحو المتضمن فى رأى
أوجست كونت حول تطور المذهب الوضعى فى السارىح *
« فالعلم يعجز عن فهم فردية أى انسان عبزه ازاء فردية احد
الأرانب * وليس معنى ذلك أنه [أى العلم] يجهل مبدأ
الفردية : اذ الواقع انه يتصوره تصورا تاما باعتباره مبدأ ،
ولكن ليس باعتباره حقيقة » * وبالإضافة الى اتخاذ الحرية
الفردية هدفا جوهريا للتاريخ * يوجد هناك مجهود يتجه
نحو الوحدة ، ولكن الوحدة لا يجوز تحقيقها على يد أية قوة
متسلطة على الأفراد * « اذ الوحدة هى الغاية التى تتجه اليها
الإنسانية اتجاها لا سبيل الى مقاومته * ولكنها قاتلة ومدمرة
للذكاء ولكرامة الأفراد والشعوب ورفاهيتهم ، متى أقيمت
بمعزل عن الحرية ، سواء أتم ذلك بالعنف أم تحت سلطان
أية فكرة لاهوتية أو غيبية أو سياسية أو حتى اقتصادية » *
ومع وضع الفرق بين الاتجاهين نحو الدين عند كل من
بوكانين وتولستوى موضع الاعتبار الكافى ، فلا شك أن
هناك تماثلا جوهريا بين هذا المذهب القوضوى على ما يراه
بأكونين وبينه عند تولستوى *

وثمة روسى آخر هو بيتر كروبوتكين [١٨٤٢ - ١٩٢١]
راح يتحدى كل ما يحد الحرية البشرية فى كتابه « أحاديث متمرّد
Paroles d'un Révolté [الطبعة الثانية ١٨٨٨] ، « وغزو
الخبز Conquest of Bread » [١٩٠٦] * « فمن المهد الى اللحد » ،
تخنقنا الدولة بين ذراعيها * والتنظيم الاقتصادى الذى
تطور فى الماضى والذى يسيطر اليوم ، يجعل الحرية الحقّة
محالا من المحال * « وتاريخ زماننا هو تاريخ كفاح الحكام
المستمتعين بالامتيازات ضد أمانى الشعوب فى المساواة » *
فلا بد اذن من اندلاع ثورة تؤسس التنظيم الاجتماعى على
مبادئ جديدة * وفى قديم الزمان ، كانت الملكية المطلقة
تمضى والعبودية جنبا الى جنب * ثم ظهرت المبادئ البرلمانية
ونظام الأجور ، فمضت يدا الى يد مع استغلال كتل الجماهير *

فعلى « الشعب » ، متى استرد ملكيته للميراث المشترك ، أن
ينشد تنظيما جديدا يجمعه فى جماعات حرة واتحادات
للجماعات • ومتى تم اشباع جميع الحاجات المادية تحول
الرجال الى الكفاح فى سبيل عدد كبير من القيم الأخرى •
وهكذا « كلما زادت الجماعة البشرية تحضرا ، زادت الفردية
تطورا » •

- ٢ -

وبينما مختلف أنواع الصراع تثور وتهدر حول « المذهب
المثالى المطلق » فى ألمانيا ، كان الفيلسوف الفرنسى أوجست
كونت [١٧٩٥ - ١٨٥٧] ينمى ويطور نظرية علمية
وانسانية بحثة حول التاريخ • فادعى أنه كشف « القانون
العام للتطور » المناسب لتأسيس « فلسفة حقة للتاريخ » •
وقد ردد كونت صدى كوندورسيه حين ناصر فكرة التقدم
فى التاريخ الانسانى ، لا بوصفها شيئا لا مفر منه ، ولكن
بوصفها رغم ذلك حقيقة كما يشهد بذلك نمو عقل الانسان •
فالتطور الاجتماعى انما هو استمرار للتطور البيولوجى
العام • ويتجلى « قانون التطور » فى التاريخ على ثلاث مراحل
للفكر والحياة :

(أ) المرحلة اللاهوتية أو الخيالية •

(ب) المرحلة الغيبية أو التجريدية •

(ج) المرحلة العلمية أو البوضعية (Positive) •

وكل مرحلة فى حد ذاتها تتضمن التطور ، فالأولى مثلا ،
من الفيتشية الى التوحيد من خلال الشرك (تعدد الآلهة) •
وتنحصر الأهمية الرئيسية للمرحلة الغيبية الميتافيزيقية
فى أنها بوساطة النقد تمكنت من تقويض التخیلات اللاهوتية
المبكرة ، حتى ترامت فى النهاية الى ازالتها تماما • وبفضل

سيطرة الاتجاه العلمى التجريبي فى التاريخ ، لم يمد
 التاريخ منشغلا بالتخيلات اللاهوتية ولا التجريدات الغيبية ،
 بل منشغلا بالحقائق : أى بالناس فى بيئتهم الفيزيائية .
 وكتب كونت فى كتابه مبدأ التلقين فى الدين الوضعى
 «The Catechism of Pos Rel» [١٨٥٢] : « لا شك أن الانسانية
 تضع نفسها مكان الله ، دون أن تنسى أبدا خدماته الوقتية » .
 وبعد أن نبذ كونت فكرة الله بوصفها خيالية ، عاد فرفض
 فكرة وجود حياة واقعية شعورية مستقبلية للأفراد . وقال :
 ان الخلود « يتكون فقط من حياة لا شعورية ، ولكنها دائمة
 فى قلوب الغير وعقولهم » . ووصف التاريخ بأنه يتقدم من
 أحوال الحرب الى أحوال الصناعة السلمية . فانتشار التفكير
 الجماعى العلمى والصناعة فى التاريخ الحديث يحمل البشرية
 أماما نحو السلام الشامل . فالهدف المركزى ، « المبدأ
 الرئيسى » للجهود البشرية هو « التحسن الخلقى » ، كما أن
 الخلق القويم ينبغى أن يفهم على أنه « العيش من أجل
 الآخرين » . على أن شرح كونت بأكمله يبدو سطوحيا بصورة
 مذهلة ، فهو عرض لما قد يبدو فى التاريخ منطقيا تماما على
 نظريته هو فى طبيعة العلم . وبعد أن سلم بأن أنواع
 الاتجاه الثلاثة لا تزال موجودة بين البشر ، أبدى اعتقاده
 بأن ذلك انما يرجع الى أن وجهة النظر الوضعية لم يصل
 اليها الجميع تماما حتى الآن . وقد ذهب الى أن ما يحدث
 باطراد من نبذ « اللاهوتى » و « الغيبى » انما هو المسار
 الواقعى للتاريخ . ولكن من الضرورى أن الاتجاهات
 اللاهوتى منها والغيبى والعلمى ينفى أحدها الآخر . بل
 الحق ان التاريخ ليظهرهن متماشيات معا شأن جميع نواحي
 الفكر والحياة الدائمة الأهمية . غير أن كونت حين وجه
 اهتمامه الى كشف وتقرير « القوانين الحقة للمعاشرة بين
 الناس » ، لم يعالج الا ناحية واحدة فقط من التاريخ ، كما

انه حين أطرح الأحداث الاستثنائية والتفاصيل الصغرى ،
أهمل الشيء الكثير من مقومات الطابع الجوهرى للتاريخ .

ومع أن أ. كورنوه [١٨٠١ - ١٨٧٧] المعاصر الأصغر
لكونت ، تجنب العنصر الغيبي ، واتفق من طرق أخرى مع
اتجاه « المذهب الوضعى » ، فانه فى رسالته حول « تسلسل
الأفكار الجوهرية فى العلوم والتاريخ » ، [١٨٦١] ، قدم
تصويبات مهمة لموقف كونت ، وأصر كورنوه - على النقيض
من معالجة كونت للقوانين الاجتماعية ، - على أهمية « الفرد »
« والخاص » بالنسبة للبحث الفلسفى فى التاريخ .
« فالفردية ، وهى الحقيقة المستقلة لكل ما يحيط بها من
صفات مميزة على نحو فريد ، وهى التى ثبتت التفاتنا .
وذلك لأننا لم نعد نعيش فى الظرف العادى للعلم الذى يقوم
على الجملة ، وينبغى أن يقوم بعمل تجريد استقراء من
الأفراد وانما نحن نجد أنفسنا فى تاريخ حق أصيل ، فى
مواجهة لجميع ما فى المقدر من تفردات » . ففلسفة
التاريخ « تبحث فى دواعى الأحداث لا فى أسبابها Causes .
ومع أن كورنوه أقر بأننا لا نملك الا أيسر قدر من المعرفة
بتاريخ أجزاء صغيرة من البشرية ، فانه كتب : أن من
الضرورى مشاهدة تطور التاريخ ككل ، وألا نقتصر فقط
على تأمل نقطة ابتدائه ، بل وأيضا الدور النهائى والأحداث
التى تجرى فى ثنياه فى أثناء الطريق » . وهو ينظر بعين
الرضا الى اتجاه أولئك المؤرخين الذين يعدون واجبهم « أن
يبرزوا تقدم البشرية من خلال تمايزات الأجناس البشرية
وثورات الدول والامبراطوريات » . وقد قابل بين هذا
التقدم فى الحضارة وفى اللغة والأدب وفى السياسة
والأخلاق والعلوم والصناعة والفن والدين ، وبين رأى
القائل بأنه « لا جديد تحت الشمس » ، وان « الخبرات
الانسانية تدور فى نفس الدائرة » . وظواهر التاريخ
التى تتكرر ، لا تتكرر إلا مع تغيرات تشهد بوساطة الأهمية

المستمرة للتغيرات بأن هناك علاوة على أسباب التكاثر والتكرار - سببا قوامه التقدم المستمر » . ومع أن هناك حركة متبادلة من التقدم والتأخر ، فإن المستويات العليا المتعاقبة من الحضارة تكتسب القدرة على امتداد أطول فيه نواح من الاصرار الذى لا حد له . وقد لخص كورتوه تصوره الكلى للتاريخ على النحو التالى : « ان التاريخ على ما يفهم عادة له نقطة ابتداء هى الحقائق البدائية التى ينتسب وصفها وتفسيرها ، ان أمكن ذلك ، الى علم السلالات [الاثنولوجيا] » وهو يقود البشرية باطراد نحو حالة نهائية اتخذت فيها عناصر الحضارة الجديدة حقا بتلك التسمية نفوذا قويا مسيطرا فى كل ما يتعلق بتنظيم المجتمعات ، نفوذا يعلو على جميع العناصر الأخرى للطبيعة البشرية . وبفضل ما تقوم به الخبرة والاستقراء العام من تدخل لا ينقطع ، فان جميع الخصائص المميزة البدائية تتجه نحو الاستئصال والزوال ، بل انه حتى نفوذ السوابق التاريخية ينزع الى الضعف أكثر فأكثر . وينزع المجتمع نحو تنظيم نفسه مثل خلية النحل ، وفق ظروف شبه هندسية ، أى الظروف الرئيسية التى تشهد بها الخبرة وتوضحها النظرية » . « والهدف الجوهرى من فلسفة التاريخ أن تميز فى مجموع الأحداث التاريخية بأكملها حقائق أو وقائع عامة مسيطرة ، تشكل - ان صحت هذه العبارة - الاطار والهيكل ، وان توضح كيف أن هذه الحقائق أو الوقائع العامة ذات المرتبة الأولى تخضع لها وقائع ، هكذا تمضى حتى تصل الى الوقائع أو الحقائق التفصيلية التى لا تزال تستطيع أن تقدم اهتماما دراميا يستأثر بحب استطلاعنا استئثارا قويا ، ولكن ليس بحب استطلاعنا كفلاسفة » .

ومن عجب أن الماركسية فى فترتها الأولى التى جرى فيها بسطها الأول وتطورها الباكر ، لم تثر قدرا كبيرا من

الاهتمام فى بريطانيا • ولم يقبل الناس على التقاط أفكارها
 وتبينها تبينا واسعا ، كما لم يوجهوا اليها قدرا كبيرا من
 النقد • وذلك على حين أن فلسفة كونت الوضعية أثارت
 التفاتا أكثر لما بينها وبين الاتجاه التجريبي العام لدى غالبية
 المفكرين البريطانيين من تشابه • ولكن التقاليد الثقافية
 الانجليزية بما جبلت عليه من تقبل لقدر من الأهمية للأفراد
 أعظم مما يسلم به كونت حالت بين « المذهب الوضعي » وبين
 سعة الانتشار بين الانجليز • وذلك لأن تعاطي الانجليز
 للتاريخ ، حتى وان كان تعاطيا يغلب عليه الطابع التجريبي ،
 لم يتم فى إطار « المذهب الوضعي » ولا شك أن استقلال
 المؤلفات الانجليزية يمكن أن يوضحه - مثلا - هنرى توماس
 ياكل وكتابه « تاريخ الحضارة بالانجليزية History of Civilization
 in England » ، [١٨٥٧ ، ١٨٦٧] ، وفيه عرض بعض
 الأفكار الجوهرية حول طبيعة التاريخ • وقد عقد المؤلف
 مقابلة بين جهده هو وبين ما كان المؤلفون فى الماضى بل حتى
 فى زمانه الى حد كبير ، - يقدمونه حول التاريخ • فهو يقول :
 « انى لمقتنع أعمق اقتناع بسرعة اقتراب الزمن الذى
 يوضع فيه تاريخ الانسان فى منزلته الصحيحة ، يوم يدرك
 الناس ويسلمون بأن دراسته أنبل دراسة يطلبها الانسان
 وأشدّها عسرا ، ويوم يرون بوضوح تام أن تنميته بنجاح ،
 لا بد لها من عقل رحيب متصف بالشمول ، مزود تزويدا
 غنيا بأعلى فروع المعرفة البشرية • فمتى تم ذلك على أوفى
 وجه ، فلن يكتب التاريخ عندئذ الا من تؤهلهم عاداتهم لحمل
 ذلك العبء ، وعندئذ ينبجى من أيدي كتاب التراجم ورواة
 الأنساب وجامعى النوادر والمؤرخين الرسميين بالبلاطات
 الملكية وعند الأمراء والنبلاء - هؤلاء المتشدين بكل أجوف
 من الأشياء الذين يترصدون بكل ركن ويفسدون بغاراتهم
 هذا الطريق العام الكبير لأدبنا القومى » • ومع أن العنوان
 الذى وضعه ياكل لكتابه يشير بوجه نوعى محدد الى تاريخ

المضارة بانجلترا ، فان الدراسة الأرحب التي عقدها في
المقدمة العامة للكتاب هي التي قرر فيها بصورة نسقية
منظمة اتجاهاته من التاريخ . أما سائر الكتاب فانه تصوره
في فكره دالا على أساس آرائه وتوضيحا لها لدى القارئ .

ومن المعلوم أن باكل عاش في النصف الثاني من القرن
التاسع عشر بما حوى من تقدمات سريعة في علوم الطبيعة
« Nature » ، لذا فانه كتب يقول : انه شاء أن ينجز للتاريخ
حول الانسان شيئا يعادل ، أو على كل حال يماثل ما تم
الوصول اليه في مختلف فروع العلوم الطبيعية . وتساعل
قائلا : « هل تتحكم في أعمال الناس ، ومن ثم أعمال
المجتمعات قوانين ثابتة ، أم تراها وليدة الصدفة أم نتيجة
لتدخل عامل خارق للطبيعة ؟ » ولا ننسى أن نشير انه هو
نفسه كان مقتنعا بأن في ظواهر التاريخ الانساني اتساقات
وأورا منتظمة ، تماثل القوانين التي تمت صياغتها في
العلوم الطبيعية . ولا شك أن انتظام سير الأحداث في نسق
« انما هو في الوقت نفسه مفتاح للتاريخ وأساس له » .
فالأعمال كلها وليدة الدوافع ، كما ترجع هذه الدوافع الى
سوابق ، « ومتى عرفنا جميع السوابق وجميع القوانين
المتحركة في حركاتها أمكننا ، مع درجة من التحقق قد يداخلها
الخطأ ، التنبؤ بكل ما لها من نتائج مباشرة » . فما التاريخ
الا العقل البشري « المتطور وفق ظروف تنظيمية » ، و « المطيع
لقوانينه » ، والمعدل للطبيعة ، كما أن الطبيعة هي المعدلة
للانسان . « ونتيجة لهذا التعديل المتبادل ينبغي أن تنشأ
بالضرورة جميع الأحداث » . ففكرة « الصدفة » التي تنطبق
على العنصر الطبيعي تتقابل وفكرة « الارادة الحرة » التي
تنسب الى العقول . غير أن باكل رفض الفكرتين جميعا .
« فالعلاقة الضرورية » التي تتكشف في العلوم تماثل علاقة
« المقدور المحتتم » التي تقول بها بعض الأنظمة اللاهوتية .

على أن باكل تقبلها لا باعتبارها اعتقادية لاهوتية ، بل على أنها صدق علمي ، ليس فيه أية دلالة ضمنية على وجود ارادة « لكائن أعلى » . وما دامت الأحداث تهم الانسان ، فليس هناك فارق جوهري بين مجيئها عن طريق « قدر مقدس » ، وبين ألا يحدثها سوى شيء واحد هو سوابقها . وعقد باكل مناقشة موجزة خلص منها الى رفض منهج الغيبيات ، سواء أكان من النوع العقلاني أو المثالي أو من نوع المذهب التجريبي للحواس . فالغيبيات ، « التي اشتدت الحمية في مواصلتها وامتد العهد بالمضى بها » ، أظهرت من شدة عقم النتائج أبلغ الدرجات . ولم يفت باكل أن ينظر بعين الازدراء الى كل اعتماد للفرد على التأمل الباطني Introspection ذلك أنه لم يدل بأية اشارة توضح الطريقة التي يرى أنه تحدث بها التغيرات التي يتوقف عليها مجرى التقدم [الذي كان يؤمن به بأبلغ حمية] في التاريخ . واذ أصر باكل على التمييز بين العقل البشري والعالم الفيزيائي وأدرك أن العقل شيء جوهري في التاريخ ، الا انه مع ذلك لم يبحث في صفته وكنهه . ولو أنه فعل ذلك فلعله كان قطما - وهو الشيء الذي لم يفعله - يقلب الفكر في الأهداف أو المقاصد المنشودة من التقدم والداخله فيه .

وهو يعتقد ان أحداث التاريخ ترجع تماما الى ما يحدث من تفاعل بين الطبيعة والعقول البشرية . ولم يفت باكل أن يثير السؤال المهم الشائق : ألا وهو : أي هذين هو العامل المسيطر ؟ فأما من سبقونا في المراحل الأولى من تواريخ الناس جميعا ، فالعامل المسيطر عندهم هو « الطبيعة » ، ولكنه لم يظل على هذه الحال عند الشعوب كلها . وأهم العوامل الفيزيائية في التاريخ هو الطعام والثياب والأراضي ، على أن هناك بعد هذا عوامل عامة أخرى لها أثرها في الأفكار والانفعالات . وقد حاج باكل بأنه كان هناك ، ولا يزال ،

جوهرى بين ما قد نسميه « بالحضارة الغربية » [وان سماها
الاوروبية] ، وبين الحضارات الاخرى ، كالحضارة الشرقية
مثلا . « والفارق الكبير بين الحضارة الاوروبية وغير الاوروبية
هو أساس فلسفة التاريخ ، وذلك لأنه يرمى الى اعتبار مهم ،
هو أننا لو شئنا أن نفهم تاريخ الهند مثلا ، وجب علينا أن
نبدأ بدراسة العالم الخارجى ، لأنه قد أثر فى الانسان أكثر
مما أثر الانسان فيه . فان نحن شئنا من جهة أخرى أن نفهم
تاريخ قطر من الأقطار كفرنسا أو انجلترا مثلا ، وجب أن
نتخذ الانسان موضوع دراستنا الرئيسى ، وذلك لأنه نظرا
لأن الطبيعة ضعيفة نسبيا ، فان كل خطوة تخطى فى التقدم
الكبير قد زادت من سيطرة العقل البشرى على كل ما للعالم
الخارجى من وسائل » . أما فيما يتعلق بالحضارة الغربية ،
فانه كتب هذه العبارة العامة : « ان التقدم الوحيد الذى
يتصف حقا بالفعالية ، انما يعتمد ، لا على مكارم الطبيعة ،
وانما على همة الانسان وطاقته » ، ذلك الكائن الذى وصفه
بأنه أوتى قوى « غير محدودة » .

ويميز باكل فى مجرى التاريخ على اعتبار انه يرجع الى
العقل البشرى ، بين نفوذ العامل الخلقى والعامل الفكرى .
فهل يتوقف التقدم فى التاريخ أكثر على التقدم فى الفضائل
والأخلاق أو على التقدم فى المعرفة الفكرية ؟ وهنا دفع بأن
تأثير الدوافع الخلقية على تقدم الحضارة كان ضئيلا الى
أبلغ حد مفرط . « اذ أنه ما من شك فى أننا لن نعثر فى
هذا العالم على شيء ألم به تغير أضال مما ألم بتلك المذاهب
الاعتقادية الكبيرة التى تتكون منها النظم الخلقية . فالاحسان
الى الغير ، والتضحية برغباتنا لمصلحتهم ، وحبنا لجارنا
كحبنا لأنفسنا ، والعفو عن أعدائنا ، وكبح شهواتنا ،
واكرام آبائنا ، واحترام من هم فوقنا ، تلك كلها وعدد
قليل آخر هى الجوهريات الوحيدة للأخلاق ، بيد أنها أشياء

عرفها الناس منذ آلاف السنين ، ولم تضاف اليها قطرة واحدة .
ولا عنوانا واحدا جميع ما أنتجه علماء الأخلاق واللاهوت
من مواعظ وخطب كتب تعليمية » . وعلى النقيض من ذلك
لو أنك نظرت الى أفانين الصديق الذهني من حيث ناحيتها
التقدمية لراعتك وأذهلتك . « فاننا قد وجدنا المسوع الذي
يحملنا على الاعتقاد بأن نمو الحضارة الأوروبية يرجع فقط
الى تقدم المعرفة دون غيره ، وان تقدم المعرفة يتوقف على
عدد ما يتوصل اليه من أفانين الصديق التي يكشفها الفكر
البشرى وعلى مدى انتشار هذه الأفانين بين الناس » .
وما نحن بحاجة أن نبين أن نتائج التقدم الفكرى أطول
عمرا . فأما الفضائل الخلقية فهي من حيث الجوهر خصلة
شخصية لا سبيل الى نقلها للغير . ألا ترى الى حب الانسانية
وكيف أن تأثيره يتصف نسبيا بالعمر القصير ؟ . ولم يتم
تقدم البشرية بفضل تطور « القدرات » الخلقية والفكرية
الفطرية . فرب طفل مولود في قطر همجى لا يقل فى هذه
القدرات عن صنو له مولود بواحدة من أعظم بلاد أوربا
حضارة . وفى هذا يقول باكل : « وهنا تكمن زبدة الامر
كله : توفر الجو العقلى بأكمله الذى يتربى وينشأ فيه كل
من الطفلين » . الظروف المحيطة بكل منهما بعد ولادته .
وكأننى بهذا ينطوى ضمنا على أن كل ما فى الأرض من تقدم
انما يرجع الى البيئة ، وبالتخصيص البيئة الاجتماعية .
ومن الواضح أنه لا بد من مصدر ما للتغيرات التقدمية ، وهو
أمر اضطر باكل فى النهاية الى الاعتراف به ، « فان غالبية
كبيرة من الناس لا بد أن تظل فى المرتبة الوسطى ، فلا هى
بالبلهاء جدا ولا هى بالمقتدرة جدا ، ولا هى بالمتصفة جدا
بالفضيلة ولا المدنسة جدا بالرديلة ، ولكنها تنعس فى منزلة
وسط بين بين يظللها السلام والاحتشام ، ممن يتبنون بغير
كثير صعوبة ما يسرى فى زمانهم من آراء دارجة ، فهم
لا يسألون عن شىء ، ولا يحدثون أية فضيحة ، ولا يثيرون

حوالهم أى عجب، وكل ما يعملونه أن يستمسكوا بنفس المستوى الذى عليه جيلهم ، ويماشون بغير أدنى جلبية معيار الأخلاق والمعرفة الدارج فى زمانهم وبلدهم الذى فيه يعيشون» . وقد التزم باكل حين نشد جذور التقدم ودواعيه أن يتحول من البيئة الاجتماعية الى مافى الأفراد من قدرات جوانية بارزة . فالتقدم يرتكز فى نهاية الأمر على « ما يقوم به العباقرة من كشف » « واليهم وحدهم ندين بكل ما لدينا الآن » . ومن الواضح ان ما يسهمون به من جلائل الأعمال « تراكمى جوهر » . وهو يرى أيضا أن كشف العباقرة أعظم أهمية للتقدم فى التاريخ من جميع ما أتته البشرية قاطبة ، وهو أمر صرح فى موضع آخر انه لابد أن يكون أساس الصديق المتعلق بالتاريخ . وعنده أن هؤلاء الأفراد وما تم على أيديهم من كشف يتصفون بتميز خاص له أهميته الجوهرية . فهم على نقيض من ظواهر البشرية فى مجال العلاقات الاجتماعية التى أصر باكل بالاشارة اليها [مع وضعه الاحصائيات الاجتماعية موضع الاعتبار] على أن القواعد المتسقة الحدوث [أى القوانين] ينبغى أن تلمس فى التاريخ أولا .

وكانت النقطة المركزية التى حاج بها باكل هى أن رفاهية البشرية تتوقف أكثر ما تتوقف على المعرفة الفكرية . فأما سلطان الظواهر الطبيعية والمبادئ الخلقية فدون تلك المعرفة . أجل ربما أحدثا « انحرافات كبيرة فى أماد قصيرة ، ولكنهما فى الأماد الطويلة ، يصححان ويوازنان بعضهما بعضا . وتتولد التقدمات التى تتم فى حقول الدين والأدب والتشريع عن المنجزات الفكرية السابقة ، كما أنها عوامل ثانوية فى التقدم بوصفها أشياء تساعد على اتساع نطاق انتشار التغيرات الفكرية . وهو يذهب الى أن التاريخ هو معترك خصومة تدور رحاها بين المفكرين والقادة العسكريين . واذن ، فكل زيادة فى المعرفة لابد أن تتمخض عن نقص فى

الحرب • وقد قرر ياكل وهو يكتب عن زمانه : « ان الروسية بلاد حربية ، وليس ذلك لأن سكانها مجردون من الأخلاق ولكن لأنهم قوم غير فكريين » • ثم عاد فأثار سؤالا آخر : ما الذى يجعل المعرفة وزيادتها فى حين الامكان ؟ وكان جوابه : هو تكديس الثروة ، وهو شئ قصده وجود فضل من الطعام وغيره من ضروريات الحياة الفيزيائية ، بصورة تطوع تحرر بعض الأفراد من الانشغال بانتاجها • وهذه هى الطريقة الوحيدة دون سواها التى تمكن بعض الناس من حبس أنفسهم على طلب المعرفة • فاذا لم توجد ثروة بهذا المعنى لم يتيسر حدوث أى تقدم فى المعرفة • « ولو استعرضنا جميع ألوان التحسنات الاجتماعية ، لوجدنا أن تكديس الثروة لا بد أن يكون أولها » • ومع هذا ، فعلاوة على الحصول على المعرفة على يد القلة « المستمتعة بالفراغ » ، لا بد من أن يتم نشر تلك المعرفة من أجل التقدم الاجتماعى •

- ٣ -

وثمة معالجة للتاريخ تختلف اختلافا تاما عما تم وصفه حتى الآن من معالجات ، هى التى قدمها فردريخ نيتشه [١٨٤٤ - ١٩٠٠] • والحقيقة كما يقرر الدكتور ج • أ • مورجان هى أن : « هناك وضعاً تاريخياً ورسالة تاريخية يستقران فى سويداء قلب فلسفة نيتشه » • فانه تحدى ما فى فلسفة هيغل المثالية المذهب من تصور عقلاى بحت • « ذلك أن التاريخ عنده ليس من عمل العقل ، فهو مفعم بكل عارض وغير معقول من الأمور ، وبعد هذا فان من لا يفهم كم التاريخ وحشى غليظ مجرد من كل معنى وهدف ، سيفوته تماما فهم الدافع الذى يحدد الناس الى جعل التاريخ ذا معنى » • ولكن لو أن التاريخ مجرد فعلا من المعنى والهدف ، فماذا يمكن أن يكون معنى عبارة « الدافع الى جعل التاريخ ذا معنى » • وقد بدا نيتشه أحيانا كأنما يمد

التاريخ مجردا من الهدف بالمعنى الذى يمكن أن توصف به الحياة دون الانسانية . « فما من شك فى امكان ادراك ما فى التاريخ من قوى متى انتزع المرء منه دل غائية (*) خلقية ودينية . فلا بد ان هذه هي نفس القوى التى تعمل ايضا فى ظاهرة الوجود العضوى بأكملها . وانك لتجد ايسر التوضيحات فى مملكة النبات » . ثم راح من وجهة نظر أخرى يبدى اصرارا على فكرة « المعاودة الأيدية » ، التى صرح بأنها الفكرة الجوهرية لكتابة « هكذا تكلم زرادشت » . على أن الفكرة تشير فى المقام الأول الى ما فى العمليات الكونية من « صفة الدور » . وقد أكثر نيتشه من الكتابة على طريقة الحكم الماثورة ومن الاشارات البالغة التنوع الى كثرة عظيمة من جوانب الحياة البشرية ، وبذلك أعطى الناس عن نفسه انطباعة عدم الاتساق المنطقى ، وانه لم يضع فكره قط فى نسق ونظام متماسك . ومن هنا اختلفت الآراء حول مقاصده الحقيقية ، فذهب بعضهم انه تصور أن البشرية فى التاريخ تواصل القيام بالعمليات التى تصفها النظرية البيولوجية للتطور التى امتلأ بها زمانه . فبالصراع والكفاح يمكن بلوغ مرحلة تتجاوز حالة الانسان الراهنة ، وهى التى أطلق عليها اسم « السوبرمان » . ومع أن ما كتبه دفاعا عن الأنانية يظهر أنه كان مشغولا بالفرد شغلا خاصا ، فان تمييزه بين « جتس سيد » و « جنس عبد » كانت له دلالات تجاوزت الأفراد الفرادى .

وفى رأيه أن التقيض المقابل للتطور أماما هو فترات الاضمحلال فى التاريخ الانسانى . ويرى نيتشه أن السبب الأكبر فى الكثير من هذا الاضمحلال يرجع الى الأخلاق التقليدية والدين . « والتاريخ كله هو والحق يقال السمعة

(*) النائية : Teleology كون الشيء « وبخاصة الطبيعة وعملياتها » موجها نحو غاية - (المترجم) .

التجريبية لكون الكاهن [بما فى ذلك الكهنة المتنكرون ، وهم
الفلاسفة] قد أصبح سيدا لا فى داخل مجتمع دينى محدود
فحسب بل فى كل مكان . كما ان كون أخلاقيات الاضمحلال ،
أى ارادة لا شىء ، قد اعتبرت هى الأخلاقيات عينها ، ليتبين
ما يلى : ان الايثار يعد قيمة مطلقة ، ولكن الأنانية تقابل
بالعداء فى كل مكان » ، فالنفس - و « الروح » و « الارادة
الحرّة » و « الاله » - وهى مفاهيم مساعدة للأخلاقيات ،
ان هى عند نيتشه الا « أكاذيب » - فعصور ما قبل التاريخ
كانت عصور « ما قبل الأخلاق » ، والحقبة التاريخية حتى
وقتنا الحاضر كانت ولا تزال حقبة « خلقية » ، فأما فى
المستقبل فسيكون ثم اتجاه « يتجاوز الأخلاق » . وهذا
الاتجاه الأخير يتضمن « تجاوز جميع القيم » . وتلك هى
العبرة التى « يصاغ فيها غمّل البشرية المنطوي على أعلى
أنواع ادراك الذات » . ومع ذلك فان نيتشه فسر السبب
الذى من أجله استخدم اسم زرادشت ، وهو شخص أخلاقى
قبل كل شىء ، بقوله : ان قول الصدق والرمية المستقيمة :
انما هما فضائل فارسية » . « والصدق فى القول » -
و « العمل » - و « النزاهة والأمانة » قيم لم يقترح نيتشه
تغييرها ، كما أنه أشار مع الموافقة والاستحسان الى « العدالة
الأبدية » فأما الشىء الذى حاربه بلا هوادة فهو المبدأ الأخلاقى
« نبذ الذات » الذى اعتبره الجوهر الخلقى للتعاليم المسيحية
فى التاريخ . على انه كتب فى بعض الأحيان كأنما يظن أن
الجوهرى فى التاريخ يتألف من كفاحات « ارادة القوة » .
ولكن المعنى الدقيق لعبارة « ارادة القوة أو النزوع الى القوة »
شىء يعسر التحقق منه . والناس فى أوقات الاضمحلال بما
فيهما الزمن الذى عاش فيه نيتشه كانوا « ليني العريكة
مبتدلين مفرطى التخصص » ، تحد طاقاتهم « اشباعا أسهل
فى الخيال أكثر منها فى الأعمال » . وفيها تتقوض الرطازات
الدينية التى تقوم عليها الثقافة ، ومع الخلاص من المفكرات

الخلقىة المرتبطة بها، يظهر اتجاه الى العدمية Nihilism يؤدى الى
تدمير الثقافة . وقد قامت فى التاريخ دورة من الثقافات
تزدهر وتضمحل ، كما أن « المستقبل ايضا سيمضى فى نمط
دورى » . فلا بد للإنسانية أن تعيش فى دورات، وهى الشكل
الوحيد للاستمرار . والشكل ليس بالثقافة التى تطول جهد
الامكان ، بل التى يقصر أمدها ويعلو سمتها ما أمكن ذلك » .
« ومصير الناس مرتب لاستقبال لحظات سعيدة — وكل حياة
تمنح تلك اللحظات السعيدة — ولكنه مصير لم يعد لأن يمنح
عصورا سعيدة » ، وقد احتج نيتشه وبصره شاخص بوجه
خاص نحو المستقبل على المبالغة فى توجيه الالتفات نحو
التاريخ الماضى التفاتا، قد ينزع نحو تشجيع استمرار طرائق
الحياة فى الماضى بصورة تغلب عليها روح المحافظة . وفى
رأيه أنه لا يجوز للإنشغال بالتاريخ بوصفه سجلا للماضى ،
أن يضعف ما يتصف به الحاضر من تلقائية .

والحق أن نيتشه كان أدبيا وليس بالتخصيص فيلسوفا
ولا مؤرخا ، وهذا القول نفسه ينبغى أن يقال عن ماكس
نورداو [١٨٤٩ — ١٩٢٣] . وقد قام نورداو فى كتابه :
« تفسير التاريخ The Interpretation of History » بمناقشة مختلف
الآراء حول طبيعة التاريخ ، وإن لم يستطع تجنب التناقض
كما فاتته الوصول الى نظرية عامة واضحة . « فالادعاء بأن
التاريخ المكتوب علم ، ادعاء لم يقم على دليل » . والاهتمام
به « يقوم على ما ركب فى طبع البشرية من حب قصص
الحكايات » . فالتاريخ « نتاج مصطنع للطبقات الحاكمة » ،
يستخدم « لاضفاء هالة من السحر وجو من الرهبة المصطنعة
بشيء من الحنان وشيء من التوقير على النظم التى فقدت كل
مبرر معقول » . ورغم ذلك ، فلا يمكن أن يكون هناك عمل
أكرم للعقل البشرى ، من فلسفة التاريخ ، « أى محاولة وضع
تفسير عقلاى للأحداث التاريخية » . ومع ذلك ، فإن فلسفة

التاريخ المألوفة تفترض وجود الله فضلا عن غرض في التاريخ ، دون محاولة اثبات ذلك الغرض تقصيا من الحقائق التاريخية . وكل « ما تصنعه هو أن تحرك مشعل الدين عبر الظلمات التي تدعى أنها تنيرها » . على أننا لو نظرنا من الناحية الأخرى الى فلسفة التاريخ المادية ، لوجدناها لا تنصف « الانسان الحي بأجمعه » . وبتأثير أوجست كونت ، أظهر نورداو في بعض الأحيان ميلا الى الخلط بين التاريخي والاجتماعي . اذ يرى أن « علم الاجتماع هو التاريخ بغير أسماء أعلام ، كما أن التاريخ هو علم الاجتماع وقد جعل محسوسا وأدخل فيه الأفراد » . على انه انفلت من هذا الى النواحي السيكولوجية والى التأكيد النوعي المحدد على الشخص الفرد . « ذلك ان الشيء الحقيقي هو سيكولوجية الفرد » . اذ ليس في الامكان الحصول على فكرة مضبوطة عن التكوين الداخلى للحياة التاريخية للبشرية بمجموعها ، الا بدراسة خصائص الأفراد ، وطرائق تفكيرهم وردود أفعالهم ، وبكلمة موجزة بدراسة بيولوجيا الأفراد وسيكولوجيتهم . « ويتألف تاريخ البشرية من أعمال الرجال الأفراد . . . » وبينما نورداو يقدم وصفا لذيا لرغبة الفرد في العيش اذ يقول : « انه يعيش وسيظل يعيش لأن الحياة تمنحه المسرة [اللذة] » ، تراه يصرح فى نهاية شرحه ان مثالا أعلى واحدا هو الذى يستطيع تحمل امتحان المعرفة الجاف : « الطيبة والحب المجرد من كل أنانية » . وقد نشأت الدولة ويتواصل بقاؤها بالقسر والاكراه . « وقد اخترعتها الأنانية وواصلت المسيرة بها القوة بوصفها الأجهزة الطفيلية » ، وتحالفت طفيلية الكهنة مع طفيلية الدولة . « والتاريخ فى ظاهره الخارجى ميلودراما (*) تدور حول

(*) الميلودراما : (أو المشجاة) كما هو معروف تمثيلية عاطفية تعتمد على الحادثة والعقدة أكثر مما تعتمد على تصوير الشخصيات - (المترجم) .

موضوع الطفيلية « والتقدم هو بالتأكيد الحركة صوب هدف ، ولكن هذا الهدف ليس مستيقيا ، ولم يتصوره روح فوق طبيعي ولا حددته ارادة خارقة للطبيعة ، فهو من اوله لآخره شيء دنيوى واقعى ملموس ومتأصل بحت ، وهو واحد بالنسبة للجميع ، وهو عملية محافظة على الذات » . فالواقع اذن أن نورداو حذف العنصر الغيبى ، ولكن لو تهيأ بحث مسألة طبيعة تلك الذات التى وجبت المحافظة عليها بحثا كافيا ، فانه أدى الى الفكرات اللاهوتية والفلسفية التى أبدى الزراية بها على صفحاته الأولى . وليس ثم شك فى أن التاريخ لا يحتوى أية اجابات على « مسألة الأبدية » ، ان لم يكن لديه معنى روحى باطنى له أساس غيبى .

وقد أصدر عالم البشريات والأنثروبولوجيا وليم ونوود ريد [١٨٣٨ - ١٨٧٥] فى عام ١٨٧٢ تأملا قويا لطبيعة التاريخ ومعناه جعل عنوانه : « استشهاد الانسان The Martyrdom of Man » . وقد ذاع صيت ريد أكثر كثيرا فى عالم الكشف ، اذ عرف بأنه من مرتادى مجاهل أفريقيا . وهو يهدف من كتابه أن يكون شكلا من أشكال « التاريخ العام » قان مجاله يمتد من أقدم الأزمان فى آسيا وأفريقيا وأوروبا حتى القرن التاسع عشر الأوروبى . وحقق له اتساع مسحة لموضوعه وطلاقة أسلوبه الأدبى رواجاً عظيماً فى عدة طبعات متتالية . وقدم ريد فى بداية فصله الأخير بيانا موجزا عما اعتبره تطور المجموعة الشمسية ونشوء وارتقاء المتعضيات (*) الحية صاعدة فى سلم التطور حتى الانسان . حتى اذا تحول عندئذ الى تاريخ الانسانية ، جعل همه طبيعة التقدم عن طريق الحروب والديانات ، والكفاحات من أجل الحرية ، وتقدم الذكاء البشرى ونمو المعرفة . وتتركز الفكرة المحورية التى يدور حولها الكتاب فى أن « الاستشهاد » هو الطريق الذى سلكته الأجيال المتعاقبة لبلوغ مستويات

(*) المتعضى : Organism . هو الكائن الحى ذو الاعضاء - (المترجم) .

أعلى للحياة • وقد حاول بما دون في كتابه من تاريخ واقعي ، ان يظهر أن « تقدم الجنس البشرى » ، قد ساعدت عليه الحروب مهما بلغ من تدميرها ، كما ساعدته الديانات مهما بلغ ما فيها من خزعبلات ، وكذا الرق مهما كان مقيتا لدى العقول التالية المتأخرة في الزمان ، بل حتى ساعده الجهل نفسه •

وأقوى الأثر الذي يتركه كتاب « استشهاد الانسان » في العقل هو الدائر حول ما في التاريخ البشرى من صنوف مكابدة العذاب • فلو نظر الى الحياة في « كتاب الطبيعة » ، لتجلت في صورة مأساة واحدة طويلة • « فكم من قلب خنون يتحرق شوقا الى المحبة قد أصابه الذبول لما يحوطه من وحدة وجمود ! ، وكم من امرأة وحيدة جالسة بمفردها الى جوار نار مصطلاها وهي تفكر في الأيام التي كان ينبغي أن تكون ! ... فيا أيتها الحياة الباردة القاسية التعسة ... ما أطول آلامك وما أقصر مباهجك ! وتساءل قائلا : « لماذا قدرت الأقدار أن الردىء يكون المادة الخام للخير ؟ » وأفضت به طبيعة الآلام البشرية وما لها من مدى بعيد أن يثبت الاعتقاد بوجود اله شخصي يعتبره خالقا للكون • ولا يد لكل من يعتقدون بوجود اله للمحبة ، أن يقفلوا أعينهم دون ظواهر الحياة أو يحرفوا صورة العالم لكي يتناسب ونظريتهم » • فعندئذ لا يد أن ينسب اليه كل من خير العالم وشره ، وجميع ما فيه من قسوة وخطيئة • ومع هذا ، فإن ريد لم يعد موقفه منطويا على الالحاد • « فنحن نعلم أن هناك ربا • • يبلغ من عظمه أن لا يستطيع انسان تحديده » • ورغم ذلك ، فإنه بكونه « يتنازل بأن يعقد علاقات شخصية معنا نحن الذرات البشرية التي تسمى بالأناسى » ، لا تكون له أهمية مباشرة لا للتاريخ البشرى ولا فيه • وقد قصر ريد رأيه على « الطبيعة » متناولة في أوسع معانيها • وبينما هو يفعل ذلك تكون المضامين الغيبية لفكره باللغة الغموض شأن

معاصرنا من شراح « المذهب الطبيعي » . [الطبعمانية]
 ويبدو من خلال شيء من عرضه لموضوعه ، انه كانما يعتبر
 العقل منبثقا بوساطة التطور من اسباب لا عقلية . على انه في
 بيان قاطع له صرح بأنه حاضرا على الدوام « فالعقل خاصة من
 خواص المادة » . والمادة مسكونة يسكنها العقل » . ولو اعتبرنا
 التاريخ البشري موجودا داخل الطبيعة لتجلى لنا انه ارضي
 بحت . ومع أن ريد لم يشر الى الآثار التي عادت من « الوهم
 المسمى بالخلود » . على مجرى التاريخ البشري ، فانه انهى
 فصله الأخير باعلانه : « ان الروح ينبغي التضحية بها ، ولا بد
 للأمل في الخلود من أن يموت » . ولا بد من سحب وهم عذب
 ساحر من مخيلة الجنس البشري ، كما يذهب الشباب
 والجمال الى غير رجعة » . ومن ثم وجب أن تقصر رؤية
 الانسان على الأرض من الأشياء ، ذلك الأرضي الذي يصر
 ريد على احتوائه على التقدم ، وفي هذا فلنضع كل رجائنا .
 وليس من المنتظر أن تنهض سريعا فوق الشرور كلها .
 أو ستلقى أعوام مقبلة كثيرة يحتاج فيها الأمر الى الحرب
 « لكن تمهد السبيل للحرية والتقدم في الشرق ، كما أنه
 ليس من المرجح في أوروبا أن تتوقف الحروب توقفا مطلقا ،
 حتى يكشف العلم قوة مدمرة يبلغ من سهولة استخدامها
 وقطاعة مفعولها أن ينتهي كل فن وكل رسالة ، وتصبح فيه
 الممارك مذابح لا تستطيع مشاعر البشرية تحملها » . « فالعلم
 وحده هو الذي يستطيع تحسين أحوال الجنس البشري » .
 « وبعد الاقلاع عن الايمان بالخلود يصبح الشيء الذي ينبغي
 للناس الشغوص اليه في التاريخ هو مستقبل الجنس » .
 « فالحياة مملوءة بالأمل والعزاء » . « ورخاؤنا الحاضر قائم
 على ما قاساه الماضي من آلام » . « فهل من الظلم إذن أن نقاسي
 من أجل من يجيئون من بعدنا » .

وبعد ذلك بربع قرن ظهر البيولوجي النابه والعالم
 الطبيب الشهير ايلي متشنيكوف [١٨٤٥ - ١٩١٦] فاقترح

فى كتابه « طبيعة الانسان The Nature of Man » [١٩٠٣] ،
 الطريقة التى ينبغى بها للناس النظر الى التاريخ : وهو عالم
 روسى زاول التدريس فى الجامعات الالمانية والروسية ،
 وعين فى ١٨٨٨ استاذاً بمعهد باستور بباريس . وهو يرى
 أن البشرية « ينبغى اقتناعها بأن العلم قوى كل القوة »
 والعنوان الاضافى لكتابه يدل على مذهبه فى الحياة وهو :
 « دراسات فى الفلسفة التفاؤلية » فهو يقول ، ان الانسان
 يرغب فى السعادة ، ولكن « ما تلك السعادة » ؟ « أهى
 الشعور بالرفاهية اذ يمارسه الفرد نفسه ؟ ، أم هى حكم
 الآخرين على احساساته ؟ » ان آراء كل من الفرد نفسه
 والآخرين قد تكون كاذبة زائفة . على أن ميتشنيكوف لم يعطنا
 فى أى جزء من كتابه بياناً يوضح كله السعادة فى رأيه ، وان
 لم يترك الا أقل الشك حول فكرته العامة عنها . ذلك أنه
 حين ذهب الى أن العلم قد أظهر ان الانسان لا ينتمى الى أصل
 خارق - قد تبنى رأى « المذهب الطبيعى » القائل بأنه من
 الناحية البدنية [الفيزيائية] والنفسية ثمرة لعمليات
 الطبيعة . فالانسان ليس من خلق الكائن الالهى ، ولكنه
 « أجهاض » لفرد كبير وهب ذكاء عميقاً وأوتى المقدرة على
 عظيم التقدم . وكان ميتشنيكوف على بينة أليمة بما ركبت
 عليه المتعضيات : [الكائنات العضوية] من البعد عن الكمال
 وفقدان الانسجام ، سواء منها ، ما هو انسانى وما هو دون
 الانسانى . فأقبل يصف بالتفصيل كثيراً مما يوجد فى
 الانسان من تلك العيوب . وأعظم ما فى الانسان من خلة
 التناقض وفقدان الانسجام هو « حبه للحياة وخوفه من الموت » .
 « ولا يخفى أن تلكم الخليتين الغريزتين من حب الحياة ومخافة
 الموت التى ليست الا مظهرًا للأولى - لهما من الأهمية فى
 دراسة الطبيعة البشرية ما ليس فى الامكان المبالغة فى
 تقديره » . ولكى يحصل الناس على السعادة فى وجه هذا
 التناقض الجوهرى ، فى الماضى والى حد كبير فى الحاضر بين
 ظهرائى الأقوام الأقل استنارة ، لجأوا الى الدين والفلسفة .

وأقبل متشنيكوف على الدين يمسحه مسحا مشوقا ، وعلى
المسحمة يتأملها تأملا اضيق افقا ، ثم خلص في النهاية الى
أنهما كليهما بعيدان كل البعد عن مرضاته . فاعتبره الاتجاه
الدينى مجرد ايمان بحياة روحية مستقبلية يصعد فيها التنافر
حتى يبلغ التسامى . « ان فكرة الحياة المستقبلية لا تساندها
حقيقة واحدة - كما أن البيانات التى تقوم ضدها كثيرة » .
ومع تقدم المعرفة « يصبح العدم التام عند الموت هو التصور
المقبول لدى الغالبية العظمى من المستنيرين » . وأبدى شكه
فى أن الحياة المستقبلية على ما يتمثلها الكثيرون ستكون حياة
سعادة حقة ، ونقل عن هايكل حيث قال : « مهما تفننا فى
عمل صورة مجيدة لهذه الحياة الأبدية فى الفردوس ، فانها
فى النهاية تكون عبئا مخيفا على عاتق أفضل الرجال » وفى
رأيه أن العلاجات الفلسفية للتنافر عديمة الجدوى شأن
العلاجات الدينية تماما . ويترامى الأمر فى النهاية
بالفلسفة أن تعلم الناس الاستسلام لاحتمال الإبادة
المنتظرة .

وقد أقام متشنيكوف « فلسفته التفاؤلية » على العلم .
فبدأ بالاعتراف بأن رجال العلم ألت بهم اخفاقات كثيرة فى
الماضى ، مثلما يلم بهم الاخفاق فى الوقت الحاضر . « فان لم
يزد جهد العلم عن القضاء على الايمان وعلى تعليم الناس ان
العالم الحى بأسره يتحرك نحو المعرفة بضميمة الشينخوخة
والموت ، يصبح من الضرورى لنا أن نسأل : ألا ينبغى أن
يوقف هذا المسير المحفوف بالمخاطر الذى يقوم به العلم ؟ » .
ومع ذلك ، فان العلم وان دمر الايمان الدينى ، فانه وحده
هو الذى يستطيع أن يوصل الى التغلب على التنافر الجوهرى
القائم فى الحياة البشرية . والحل العلمى للمشكل هو المبحث
البسائد الذى يدور حوله الكتاب . ومن ثم دفع به بسط ذلك
الحل الى الخوض فى تأمل تفصيلى حول الخوف من الموت .
فالشينخوخة على ما خبرها الناس فى الماضى ، وما يعلمه عنها
أهل هذا الزمان ، صفتها الجوهرية هى « السقم » . وهى

ليست « عملية فسيولوجية حقيقية » ، ولكنها ترجع الى عوامل مدمرة غريبة عن الطبيعة الحققة للكائن العضوى .
وصرح متشنيكوف بأن من الحقائق « المطلقة الصحة » ،
والتي « يثبتها عدد من الحقائق » ، قول روسو بأن « الحياة
تغدو أعز علينا حين تكون مسراتها فى انصرام » فالشيخ
يتعلق بها بقوة أكثر من الشاب » ، وقد يحدث نتيجة لظروف
شاذة أن يطرق الموت - وهو « الايادة المطلقة للشعور -
الانسان ، قبل أن يتم تطوره الفسيولوجى وحين تكون غريزة
الحياة لا تزال قوية » والعلم هو الذى سيتولى فى النهاية
تخليص الانسان من هذه الظروف الشاذة - فمتى تم اشباع
« غريزة الحياة » اشباعا وافيا ، ظهرت « غريزة الموت » .
اذ يتقبل الناس الموت بوصفه « النهاية الطبيعية » للحياة -
اذا كان الانسان عاش قبل بلوغه تلك الغاية حياة طبيعية
« أى حياة تمتلئ كل جنباتها بالاحساس الذى يأتى عن طريق
انجاز الوظيفة » وهكذا تصبح الطريقة التى نلتزم أن
ننظر بها الى التاريخ واضحة - فالتاريخ يدور بصورة
جوهرية حول الأفراد - ومعنى تاريخ كل فرد لا يتم
الا بممارسة الفرد للاشباع فى أثناء قيامه بالوظائف التى
تشكل العيش - فلا يجوز أن تكون هناك أية فكرة أو أى
توقع لأى معنى بعد الموت - اذ أن الموت نفسه يكتسب المعنى
باعتباره « النهاية الطبيعية » لحياة مرضية تماما . وقد
أضاف متشنيكوف الى العلوم المشتغلة فعلا بمساعدة الناس
أن يحيوا هذا النوع من الحياة علم دراسات الشيخوخة ،
Gerontology ، أى علم الطرائق الطبيعية لبلوغ الشيخوخة
مميزة عن الطرائق الشاذة المنتشرة بيننا . « ويتوقف التقدم
الحق على ازالة جميع ما فى الطبيعة البشرية من تناقضات ،
وعلى رعاية الشيخوخة الفسيولوجية التى يعقبها الموت
الطبيعى . ثم انه سلم بأن جيله لا يستطيع بلوغ الشيخوخة
الفسيولوجية والموت الطبيعى . على أنه يرى أن للنسواحى

الاجتماعية للتاريخ أهمية خاصة كأداة تقوم أولا وقبل كل
شئ على التعاون فى سبيل بلوغ تلك الأهداف

على أن متشنيكوف لم يوف مسألة المحتويات التفضيلية
للحياة المرضية حقها من التأمل . بل الحق انه لم يشر تلك
المسألة بشكل قاطع . غير أن فى الامكان استنتاج شئ من
بعض تعقيباته العارضة البعيدة نوعا ما . فلا بد من التخفيف
مما أسماه بطريقة مبهمة باسم « الترف » ، وبذلك تخفف
الشروع التى تصاحب ذلك الترف . « وسيكمن التقدم وراء
تيسير كثير من جوانب حياة الأقوام المتحضرين » . وطبقا
لهذا الاتجاه ، وجه متشنيكوف سهام النقد الى هربرت سبنسر
الذى كان رأيه القائل بأن التطور والتاريخ ينطويان على
التمايز المتزايد ، يتمثل فى تكاثر مختلف أنواع الأشياء التى
تؤكل وتشرب . وكأنما غلب على متشنيكوف افتراض
اعتقادى جازم بأن مثل هذا التمايز لا يؤدى الا الى نهاية
وبيلة ، لذلك يبدو كأنما يعنى أننا لا نحصل على متعة الفم
والمعدة ، ان كنا نحصل على أى نوع من المتعة ، الا من
الأطعمة اللازمة للتغذية الصحيحة . ولكن التاريخ يتضمن
أيضا زيادة فى غنى القيم من جميع الأنواع مع وجود ذلك
التمايز . ومن العسير علينا أن نتبين أن متشنيكوف من وجهة
نظر « المذهب الطبيعى » الذى كان يأخذ به نفسه - استطاع
أن يدرك تلك القيم ، أكثر مما أدرك الأطعمة التى رفضها على
ما ترى . فانه لم يعط الذكاء العميق الا التفاتا غير كاف على
الاطلاق ، وكذلك فعل ازاء القدرة على « التقدم الكبير »
الذى سلم بوجوده فى الانسان . على أنه أوضح تماما أنه
يرى أن معنى التاريخ لا بد أن يتمثل فى صورة حياة منسجمة
لكل انسان ، مع قبول الموت بغير خوف نهاية طبيعية لها .

ومما يجدر ذكره أن مبدأ قابلية الانسان للكمال الذى ظهر فى القرن الثامن عشر ، ونظرية هيجل عن العملية الجدلية التوليفية ، ونظرية التطور التى أعقبتها كانت أسسا قام عليها اعتقاد ذاع بين الناس ، يعتبر التاريخ فلكا ومضمارا للتقدم البشرى . على أن طبيعة الحرب العالمية الأولى حملت بعض الناس على ابداء الشك فى ذلك الاعتقاد . ولقيت الفكرة تحديا قاطعا على يد أوزوالد شبنجلر [١٨٨٠ - ١٩٣٦] فى كتابه « اضمحلال الغرب : The Decline of the West » ، [١٩١٩ ، ١٩٢٢] . ولم يكن موقف شبنجلر قاطعا من الناحية الغيبية . لقد كان من أنصار « المذهب الطبيعى » بصفة نوعية خاصة من حيث ان قياسات(*) التمثيل التى تعد جوهرية فى تصوره للتاريخ كانت فيزيائية وبيولوجية . وفضلا عن ذلك ، فليس عنده مكان للاله باعتباره واقعا حقيقيا ولا أية دلالات ضمنية حول حياة روحية متواصلة للأفراد بعد الموت . فالتاريخ عنده مقصور على المدة الدنيوية . وقد حاول فى كتابه أن يقدم نظرية عامة للتاريخ ، كما حاول فيما يتعلق بهذه النظرية أن يقدم الأسس التفصيلية فى نزاعه الذى يدل به على انهيار الثقافة الغربية . والذى يهمنى الآن هو تلك النظرية التى قدمها شبنجلر . وربما أمكن الامام بالنقاط الجوهرية فى رأيه من الاقتباس التالى : « انى لأشهد فى مكان تلك الأسطورة الجوفاء المكونة من تاريخ ذى خط واحد دقيق طويل ، والتى لا يمكن الاحتفاظ بها حية الا باغلاق الأعين عن ذلك السيل الجارف من الحقائق ، - مسرحية عدد من « الثقافات » القوية التى تنبت كل منها فى قوة بدائية من تربة وطن أم تظل مرتبطة به طوال دورة حياتها بأكملها ،

(*) قياس التمثيل : Analogy فى المنطق : قول مركب من قضيتين أو أكثر حتى سلم لزم عنه لذاته قول آخر ، وهو فى « علم النفس » عمل عقلى يقرتب عليه انتقال الذهن من الكلى الى الجزئى - (المترجم) .

وكل منها تطبع مادتها وبشريتها في صورتها « الخاصة » ،
ولحل منها قدرتها ، « الخاصة » وانفعالاتها « الخاصة » ،
وحياتها ، وارادتها ، ووجداناتها « الخاصة » وموتها
« الخاص » . فهنا توجد ، لاجرم ، ألوان وأنوار وحركات لم
تتبينها بعد أية عين فكرية . وهنا ترى « الثقافات » والشعوب
واللغات وضروب الصدق والأرباب والمناظر الطبيعية تزدهر
وتشيخ كما تفعل البلوطة وشجرة الصنوبر والأزهار
والعساليج والأوراق ، ولكن « البشرية » لا تشيخ . ولكل
ثقافة امكاناتها الجديدة الخاصة من التعبير الذاتى وهى
تنشأ وتنضج وتضمحل ، ولكنها لا تعود سيرتها الأولى أبدا .
فليس هناك نحت « واحد » ولا تصوير « واحد » ولا رياضيات
« واحدة » ولا فيزياء « واحدة » ، بل كثير ، وكل منها تختلف
عن الأخريات فى أعماق ما لها من جوهر ، وكل منها محدودة
الأمد مستقلة ، مثلما ان كل نوع من أنواع النباتات له زهره
الخاص أو ثماره الخاصة ، وطريقته الخاصة فى النمو
والذبول . وتنمو هذه « الثقافات » التى هى جواهر حياة
تناولتها يد التصعيد والتجميد ، تنمو على نفس الهيئة
الفائقة عديمة الهدف التى تنمو بها أزهار الحقل . فهى
تنتمى شأن النبات والحيوان الى الطبيعة الحية التى يراها
جوته ، وليس الى الطبيعة الميتة التى تحدث عنها نيوتن .
وانى لأشهد تاريخ العالم كأنما هو صورة يتم فيها مالا نهاية
له من التكوينات والتحولات ، وكل ما هو عجيب مدهش مما
يلم بالأشكال العضوية من زيادة ونقصان . بيد أن المؤرخ
المحترف يرى فيها ، على النقيض من ذلك ضربا من الدودة
الشريطية ، لا تبرح دائية فى اضافة حقبة الى نفسها بعد
أخرى .

ولا يفوتنا أن نقرر أن مصطلحات شبنجلر كانت غير
مألوفة ، وربما تعرضت لسوء الفهم . بيد أنه يبدو كأنما
يشير الى أن « الثقافة » هى تعبير عن كائن « هائل » - كأنما

هو عقل جماعة - يحقق نفسه من خلال أفراد بأعيانهم من الكائنات البشرية . والفكرة الخاصة بذلك الكائن « الهائل » ربما كانت ترجع الى مغالطة في التركيب . وكانت احدى نتائجها ، اخفاق شبنجلر في انصاف الأفراد بوصفهم خالقى الثقافة وممارسيها . فانه قال ان « الثقافات » المختلفة يبلغ من كثرة تنوعها أن أصحاب واحدة منها يتعذر عليهم فهم غيرها من « الثقافات » . ومع ذلك ، فانه هو نفسه اعترف بأنه يصف عددا من « الثقافات » ، واضطر أن يسلم بأن بعض « الثقافات » وقعت تطوراتها الباكرة تحت ضغط مؤثرات صادرة من ثقافات أقدم وأبكر . واذ ركز التفاساته على ما بين « الثقافات » من اختلافات ، فقد فاته أن يتبين ما بينها من أوجه تشابه أوسع مدى . فقد ضلله ما عقده من قياسات على علم البيولوجيا ، وغاب عنه أن مختلف أجناس البشرية وجماعاتها الساكنة فى مختلف الاصقاع لم تكن أنواعا بالغة من الكثرة مبلغ أنواع النبات . فان الكائنات البشرية كما أصر هـ . ج . ويلز نوع واحد لا يتغير ، كما أن هناك أساسا بيولوجيا يجعل طرائق حياتها متماثلة بالضرورة فى كل الشئون الجوهرية . وربما كان لتواريخ الجماعات بعض خصائص مميزة يشير اليها التشابه البيولوجى القائم فى الميلاد والشباب والنضج والشيخوخة فالوت ، أو التشابه الفيزيائى القائم فى الربيع والصيف والخريف والشتاء ، على أن صحة اعتبار هذه التشبيهات قادرة على التعبير عن مبدأ جوهرى ينطبق على التاريخ بأجمعه ، شىء لا بد من الاعتراض عليه وتحديه . وتعرض ما أورده شبنجلر من بيانات عن مختلف « الثقافات » لسهام نقد تفصيلية كثيرة . ولكنها ليست مهمة من وجهة هدفنا الحاضر . غير أن هناك تعقيبا ختاميا يمكن توجيهه اليها . فان فى الامكان رفض دفعه بأن المدى الذى بلغته « الميكنة » التى تمت فى الحضارة الغربية المعاصرة يعتبر علامة مؤذنة بانهيائها . وذلك لأن الميكنة المعاصرة تحرر الفكر البشرى

والطاقات البشرية تحريراً يمهد السبيل لثراء أكبر في
الخبرة ، كما أنها في حد ذاتها عامل أساسي الى حد كبير
بالنسبة لقيم خاصة تتجاوز ما لدى غيرها من « الثقافات »
الأخرى من قيم * .

— ٤ —

لا شك أن خير مثال على التصور التجريبي ، اللا مثالي
للتاريخ ، ذلك التصور الذي ذاع انتشاره في النصف الثاني
من القرن التاسع عشر والرابع الأول من العشرين ، كتابات
هـ . ج . ويلز (١٨٦٦ - ١٩٤٧) وبخاصة كتابه « معالم
تاريخ الانسانية » (*) ، « The Outline of History » [١٩٢٠] ،
وهو كتاب انتشر انتشاراً كبيراً بكل من إنجلترا والولايات
المتحدة . غير أن ويلز أظهر أنفاً في عدة كتب سبقت « المعالم »
— منها « البشرية في دور الصنع Mankind in the Making »
[١٩٠٣] ، « واليوتوبيا العصرية A Modern Utopia والعوامل
الجديدة بدلاً من القديمة New Worlds for Old » [١٩٠٨] —
أظهر اهتمامه الرحب والعميق الجذور بالرفاهية الاجتماعية
والتقدم البشري . وكانت نقطة اهتمامه في وضع كتابه
« معالم تاريخ الانسانية » هي العوامل التي تؤدي الى التقدم
وأن يظهر بعض الأمور الرئيسية التي عاقت ذلك التقدم في
الماضي . ونظراً لما طبع عليه مزاجه من التفاؤل ، ركز على
عوامل التقدم ذاتها توكيداً أكبر . وقد نقل ويلز في رأس
« مقدمته » فقرة من راتزل حيث قال : « ان فلسفة لتاريخ
الجنس البشري جديدة بذلك الاسم ، ينبغي أن تكون مشحونة
بالاقتناع التام بأن الوجود كله واحد ، تكون فكرة مفردة
يدعمها من البداية الى النهاية قانون واحد لا يتغير » * .

(*) قد ترجمه مترجم هذه السطور بهذا الاسم وأصدرته لجنة التأليف والترجمة والنشر
بمباردين في أربعة مجلدات ، كما ترجم زميله الأصغر « موجز تاريخ العالم Short
History of the World » وصدر في الألف كتاب ومكتبة النهضة المصرية — (المترجم) * .

وقد بين ويلز الغرض من كتابه بأنه محاولة من الكاتب أن يقص في صدق ووضوح وفي سرد متصل الحلقات قصة الحياة والانسانية بأكملها على ما تعرف عليه اليوم . ولم يكن العمل « فلسفة تاريخ » كما يتصوره الناس في الوقت الحاضر ، ولكنه كتاب في « التاريخ العام » كما اعتقد الناس في الماضي في كثير من الأحيان . ومع ذلك فالكتاب قد دل على اتجاهات محددة من التاريخ وأظهر على الأقل بعض آراء المؤلف حيال معناه . وفيه ذهب ويلز الى أنه حتى بداية القرنين الأخيرين لم يكن هناك شيء اسمه التاريخ باستثناء « المدونات الكهنوتية البحتة » . ولم يكن لدى شعوب العصور الباكورة أى منظور تاريخي (*) . ولا شك أنه من العسير حتى على الدارس العصري للتاريخ المحافظة على المعنى الصحيح للفترات الزمنية ، والفصول التسعة الأولى تصف ، على أساس العلوم الطبيعية المقبولة في زمانه ، العمليات التطورية وغيرها التى أدت الى ظهور « الانسان الحق الأولى » ، انسان الشطر المتأخر من العصر الحجري القديم . وقد رأى ويلز أن الكائنات العضوية الحية نشأت فى مخاط البرك وشواطئ البحار . فأما العقل الذى هو عنده العامل المسيطر فى التاريخ ، فانه تقبله بسهولة على انه انبثق فى ثنايا عمليات التطور . ومع انه أعطى تيارات التاريخ المستمرة حقها من الاعتراف ، فانه لم يعتبره متحركا فى تطور يمتد فى خط مفرد ، بل راح يصف فترات مختلفة لشعوب تعيش حياتها مستقلة فى أعظم شأنها عن غيرها تماما . وبدلا من أن يشغل نفسه بالفكرات الخاصة بمختلف طرز الحضارة ، أخذ ينشد العمليات المتماثلة فى تواريخ أجناس غير مترابطة

(*) المنظور فى علم الرسم معروف . وهو هنا بمعنى مظهر الموضوع كما يبتدى للعقل من زاوية التاريخ - (المترجم) .

وحقبة مختلفة • وعنده أن طبيعة الانسان كانسان تنطوي على وحدة وتشابه له قيمة أعظم من قيمة الفوارق بين الحضارات التي ظهرت في أزمان ومواطن معينة • وقد اصر أن الجماعات الانسانية ليست أنواعا بيولوجية متباينة [يؤدي اختلاط الأجناس بينها الى العقم ، كحالة البغل مثلا] • وإنما هي أضرب قادرة على الائتلاف والالتحام • وفي هذه الحقيقة يقوم أساس ايجاد ألفة وانسجام بين البشرية • ولكن «حدث في أثناء عدة آلاف من السنين أن قامت مجموعتان من القوى تعاملات متجاورتين ، [فتتزع] الأولى الى تفريق البشر الى مجموعة من الأضرب المحلية (*) وتعمل الثانية على مزج هذه الأضرب وخلقها مرة ثانية بعضها ببعض قبل أن تتأسس مجموعة متفضلة منها •

ويصف ويلز أية حضارة من الحضارات بأنها « استقرار الانسان فوق منطقة من الأرض يظل على الدوام يستثمرها ويمتلكها ، ويعيش في مبان مسكونة به على الدوام مع وجود حكم عام ومدينة مشتركة أو قلعة » • وقد حدث في مجرى التاريخ أن اختزقت مثل هذه المجتمعات المستقرة جماعات من بدو رحل ، وكان ذلك مقرونا في النهاية بالمنفعة والتقدم البشرى • ونشأ بين ظهوراني المجتمعات المستقرة فن الكتابة كما نشأت معه أفكار العلم ، والتقوى والبر الشامل والدولة العالمية العامة • وقد نشأت هذه الأفكار بين شعوب مختلفة في أوقات مختلفة • « فأما سائر تاريخ الانسانية فهو الى حد كبير جدا ، تاريخ هذه الأفكار الثلاث : العلم والتقوى والبر الشامل والدولة الحرة البشرية ، وهي تنتشر من عقول النادرين والاستثنائيين من الأشخاص والشعوب التي انبثقت فيها لأول مرة - الى السوعي العام للجنس البشرى حتى استطاعت أن تضيف على الشئون الانسانية لونا جديدا في

(*) الضرب : Variety في علم الأدياء (البيولوجيا هو الصنف والنوع) -
(المترجم) •

البداية ، ثم تبث فيها روحا جديدة ، ثم توجهها توجيهها
جديدا » . وبعد أن رفض ويلز الفكرة القائلة بأن التاريخ
البشرى إنما هو قبل كل شيء نتيجة للقوى والظروف الطبيعية
صرح بأن : « التاريخ البشرى بأسره هو من حيث الجوهر
تاريخ أفكار » . . . « فكل ما يفعله الناس والأمم إنما هو
ثمرة لدوافع غريزية تتفاعل مع الأفكار التى يضعها فى
رءوس الناس الحديث والكتب والصحف والمعلمون وما الى
ذلك . وربما حدث أن الضرورات الفيزيائية والأوبئة وما
يلم بالمناخ من تغيرات وما ماثلها جميعا من أشياء خارجية
قد تزيج وتشوه نمو التاريخ ومع ذلك ، فإن جذره الحى هو
الفكر » . ومع أن اختراع الطباعة مهد السبيل لاحتمال
تشارك الناس جميعا فى المعرفة ، فإن ذلك لم يحدث ولم
يصبح أمرا مفعولا حتى أمكن الحصول على مقادير ضخمة من
الورق . ولن نفى الورق حقه مهما بالغنا فى تبيان أهميته
فى التاريخ الحى . لذا ، ترى ويلز نفسه يحث على أنه :
« لا يكاد يكون من التزيد القول بأن الورق هو الذى مهد
السبيل لحياء أوربا من جديد » .

ومن الجدير بالذكر أن أعمال المؤرخين المحترمين
الذين اعتمد عليهم ويلز لم تمنح « الرجل العادى » الا أقل
التفات . على أن ويلز فى بضع فقرات يكشف عن بعض التنبيه
الى مسألة معنى التاريخ وكيف كانت ولا تزال بالنسبة للرجل
العادى . « فالرجل العادى ظل حتى بعد اختراع الكتابة
يواصل زراعة رقعته من الأرض ، وحب زوجته وأطفاله ،
وضرب كلبه ورعاية حيواناته ، والتدبر فى أوقات الشدة ،
والخوف من سحر الكهنة ومن قوة الآلهة ، غير راغب فى شيء
أكثر من أن تتركه وشأنه القوى التى تعملوه . هكذا كان
الانسان فى عام ١٠٠٠ ر . قبل الميلاد ، وهكذا كان دون أن
يدخله تغير فى طبيعته ولا نظرتة الى الدنيا فى عهد الاسكندر
الأكبر ، وهكذا يظل اليوم فى معظم أجزاء العالم » .

« فالحياة الحقيقية للانسان العادى هى حياته اليومية ، دائرته الصغيرة من العواطف والمخاوف والجوعات والشهوات والاندفاعات الخائلة . فهو لا يحول عقله المتكره الى التأثير فى الشئون السياسية والتجاوب معها الا متى وجه نظره الى تلك الشئون ، بوصفها شيئا يؤثر تأثيرا حيويا فى هذه الدائرة الشخصية » . وقد ظلت الشعوب المستقرة تعيش طوال معظم أحقاب التاريخ عيش « مجتمعات الطاعة » . ولم يحرر معظم الناس أنفسهم بعد مما فيهم من رغبة فى أن « يقودهم حكامهم ويظلموهم بحمايتهم » . ومع هذا ، فإن « الأناس العاديين لا يستطيعون التهرب من المشاركة فى السياسة العالمية والاستمتاع فى الوقت نفسه بحريتهم الخاصة » ، بيد أنهم لم يتعلموا هذه الحقيقة الا بعد انقضاء عدد لا حصر له من الأجيال والأحقاب » .

والى جوار تطور المعرفة والحكم السياسى ، اعترف ويلز بدور الدين فى التاريخ . « فالدين شىء نما مع قيام الترابط والاجتماع الانسانى كما نما بفضله ، كما أن الله قد كشفه للانسان ولا يزال يكشفه » . وهو يشير الى أن « بدايات الحضارة وظهور المعابد شيئان متلازمان متآنيان على كثر التاريخ » . فالأمران يسيران جنبا الى جنب . وبداية المدن هى مرحلة المعبد فى التاريخ » . وعدا ذلك ، فإن ويلز عمد فى الأماكن المناسبة فى كل حالة الى عرض بيانات عن الديانات الأخرى ، فعله مع البوذية مثلا ، غير أنه وجه التفاتا أكثر ومتكررا الى المسيحية والاسلام . وهو يقرر « ان أهميتهما التاريخية الفذة تكمن فى صفات متعددة جمعت بينهما : منها ان كلا من المسيحية والاسلام على اختلاف طريقتيهما ، قد وعد لأول مرة فى الخبرة الانسانية . . . باعطاء تعليم خلقى مشترك لجمهرة غفيرة من الناس وبتزويدهم بتاريخ مشترك للماضى وفكرة مشتركة عن

هدف ومصير انساني « . . ويعتقد ويلز « أن تاريخ أوروبا منذ القرن الخامس حتى الخامس عشر انما هو الى حد كبير تاريخ اخفاق هذه الفكرة العظيمة فكرة قيام حكومة عالمية، بتحقيق نفسها تحقيقاً عملياً . ذلك ان ما ورثته الكنيسة من لاهوت اعتقادي معقد قد أبهظ كاهلها وعوق حركتها . فانها أوتيت من اللاهوت أكثر مما ينبغي ومن الدين أقل مما ينبغي . ومع ذلك ، « فان المسيحية بسبب كل ما داخلها من تنويع وفساد ، لم تفقد قط فقداناً تاماً أثراً ضئيلاً من الاخلاص لأوامر الله يجعل ما للملوك والحكام من فخامة شخصية تبدو كأنما هي وقاحة صادرة من خادم قد بالغ في التأنق في ملبسه ، وتجعل ما تستطيع الثروة تقديمه من أبهة واشباع للمطالب أشبه الأشياء بما يفعله اللصوص من تبديد . ولا يمكن أن رجلاً يعيش في مجتمع مسته بيدها ديانة مثل المسيحية والاسلام أن يصبح عبداً بصورة مطلقة ، فان في هاتين الديانتين صفة لا سبيل الى محوها تجبر الرجال على اصدار الحكم على سادتهم وادراك ما عليهم من مسئولية نحو العالم » . ومع أن الحماسة دفعت بالناس الى كتابة الكثير عن الخصومة بين الدين والعلم ، فالواقع انه لا وجود لخصومة كهذه . فان ما تصرح به هذه الديانات العالمية بالالهام والبصيرة النافذة ، هو شيء يظهره التاريخ كلما زاد صفاء ويوضحه العلم كلما اتسع نطاقاً في صورة حقيقية معقولة يمكن بسطها للناس : من أن الناس جميعاً يؤلفون أخوة عامة فيما بينهم ، وأنهم كلهم لمصدر مشترك واحد ، وان أفرادهم وأممهم وأجناسهم تتصاهر وتختلط نسباً ، ولا تزال تواصل مضيها في سبيلها الرحب حتى تمتزج بعضها مع بعض في مصير بشري مشترك على هذا الكوكب الصغير الحائر بين النجوم . كما أن علماء النفس يستطيعون الآن الوقوف صفواً واحداً مع الواعظ الديني والتأكيد لنا بأن لا سلام للقلب قائماً على المنطق ، ولا توازن ولا سلامة

فى النفس ، حتى يستطيع انسان اذ يفقد حياته أن يجدها ،
وحتى يؤدب ويهدب مصالحة وارادته ليربأ بها تماما عن
الشرايات والمنافسات والمخاوف والقرائز ودوافع العواطف
الضيقة » • « ومما لوحظ أن تاريخ جنسنا وخبراتنا الدينية
الشخصية يسيران متحاذيين تحاذيا وثيقا ، بحيث يبدو أن لعين
مشاهد عصرى كأنهما شىء واحد تقريبا : كلاهما يتحدث
عن كائن هو فى البداية مبعثر وأعمى ومرتبك غاية
الارتباك ، وهو يتحسس طريقه ببطء نحو الصفاء
والخلاص المتعلقين بهدف منظم متماسك • تلك هى معالم
التاريخ فى أيسر صورها ، وسواء أكان للانسان مقصد
دينى أو أنكر ذلك المقصد انكارا باتا ، فإن الخطوط المحددة
للمعالم تظل كما هى » •

ورغم اعتراف ويلز ذاك بالدين فى التاريخ ، ربما
أمكن لنا أن نتساءل : هل كان ما أدلى به ويلز حول الدين واقيا
بالغرض ؟ • ونشير هنا أن فكرته عنه يغلب عليها الطابع
الاجتماعى ، بوصف كون الدين الصورة المثالية للأخوة
العامية للانسان • ولكن قلة وفاء تلك الفكرة الدين حقه
بالغرض تنطوى فعلا على خطأ فى عرض طبيعة الدين كما
يوجد فى التاريخ • وندر أن استخدم ويلز كلمة « الله » •
أجل ، انه فعلا فى كتابه « الله ، الملك غير المرئى »
« God the Invisible King » [١٩١٧] ، قد وصف « الله » كأنما
هو « شخص » ، وبأنه زعيم البشرية وقائدها فى حربها
على الشر وكفاحها فى سبيل الخير • وكأنما أربكته الفكرة ،
فلم يستخدمها فى « معالم تاريخ الانسانية » ولا فى أية
كتابات أخرى له • وظاهر أن ويلز كان من أصحاب « المذهب
الطبيعى » • والديانات كما هو معلوم تتجاوز كل مذهب
طبيعى فى مضامينها ، الأمر الذى تجاهله ويلز ، بالنسبة
لأصل الحياة والعقول • اذ فاته التسليم بأن « المعابد » التى
أشار إليها ، أقيمت من أجل عبادة الله والاتصال به بوصفه

شيئا آخر عدا الطبيعة والبشرية . فهي لم تكن مجرد أماكن
يجتمع فيها الناس بدافع النهوض بالاحاسيس الاجتماعية
والتعاون الاجتماعي . وتهتم الديانات منذ اول الازل بالله
وبقيام وجود مستمر يتجاوز الوجود الارضى ويتم بطرق لم
يبد ويلز اى تقدير لها . وهناك شىء جوهري فى هذا الصدد
يعالجه تعقيب انتونيا فالنتين : « لو استعرضنا جميع حالات
الانسان العقلية لوجدنا أن أشد الحالات انفلاقا على ويلز
وأشدها بعدا عنه ، هي حالة النشوة المستيقية » .

نشر كتاب « معالم تاريخ الانسانية » بعد أن وضعت
الحرب العالمية الأولى أوزارها . وفيه يبدو ويلز محتفظا
بشئ مما كان له قبلا من تفاؤل ، على انه أيدى شكوكا جدية
حول صحة ذلك التفاؤل . « لقد بدأنا نفهم شيئا عما لعله
يكون عليه حال العالم ، شيئا عما سيؤول اليه حال جنسنا ،
لولا مالا نزال مطبوعين عليه من انسانية خام فجة . . .
وما عليك الا أن تبغث فى الرجال والنساء القدر الكافى من
الغيرة أو الخوف أو السكر والغضب ، تحملق فيك حتى فى
أيامنا هذه الحدق الحمر المتأججة التى كانت لانسان الكهوف .
نعم لدينا الآن الكتابة والتعليم ، والعلم والقوة ، وقد
استطعنا ترويض الوحوش وتذليل البرق ، ولكننا لم نزل
بعد فى مراحل التخبط نحو النور . وقد روضنا الوحوش
وربيناهها ، ولكن لا يزال علينا أن نروض أنفسنا ونربيها » .
وفى فصله الأخير أودع تأكيداً أكبر على العامل الخلقى .
ولابد للمعرفة من أن تساندها القوة الخلقية . « ولم يزل
بعد واجبا أن يغدو التاريخ سجلا للكرامة الانسانية » .
« وينبغى أن تظل حياة الانسان حتى النهاية مقاومة رفيعة
وفظيعة » . ورغبة فى تقدم تلك الحياة فى المستقبل دعا
ويلز الى توفير أسباب التربية الشاملة لكل جوانب الحياة
ولجميع الأفراد على السواء . ومع انه صرح بأن « التاريخ
البشرى يصبح سباقا بين التربية والكارثة الداهمة » ، فانه

مع ذلك أبدى إيمانه عندئذ أن «العالم» يتقدم ولن يبرح يتقدم «عاش ويلز حتى انتهت الحرب العالمية الثانية ، ولكنه ظل في أعماله الروائية وغيرها يحض الناس على ضرورة العمل بفكراته : فكرة الحكومة العالمية الاتحادية وفكرة التعليم العام للجميع . ورغم وجود بعض شوائب تبقت من مزاجه التفاؤلى الأول ، فإنه اتجه ناحية التشاؤم . وكأنى به فى النهاية لم يعد يستطيع تصور التاريخ فى صورة لولب يتصاعد حلزونيا الى أعلى . وتذكر هنا أنه فى عام ١٩٣٨ - [أو ٣٩ ؟] صرح فى معاضرة ألقاها بأستراليا : أن الجنس البشرى قد بلغ الأوج المرجو له وأنه أخذ يهبط على نكبات متعاقبة الى هاوية الإبادة النهائية . ثم أظهر فى كتابه « العقل فى أقصى توتراته Mind at the end of its tether » [١٩٤٦] أن شيئا مما كان يساوره فى البداية من الأمل لم يبق له وجود : إذ بدا النوع البشرى وجهها لوجه أمام كارثة نهائية . على أنه ينبغى ألا يفسر فقدان ويلز الثقة والرجاء بعد أن أسن وشاخ ، على أنه آية على نبذه بصفة عامة لنوع فكرته عن التاريخ التى آمن بها ووقف حياته عليها . فإن كثيرا غيره من الناس شاركوه شكوكه وربما ظلوا يفعلون ذلك ، ولكن الكثير من الأحياء المعاصرين لا يزال يلهمهم الايمان بنوع التقدم الذى وصفه فى « معالم تاريخ الانسانية » (*).

(*) « نقل المترجم الى العربية كتاب "The Outline of History" تحت عنوان : « معالم تاريخ الانسانية » ، وصدرت منه الطبعة الاولى فى اربعة مجلدات (١٩٤٧ - ١٩٥٢) ، والطبعة الثانية (١٩٥٧ - ١٩٦٥) وبدأ اصدار المجلد الاول من الطبعة الثالثة فى يناير ١٩٦٦ (فالمجلد الثانى فى ١٩٦٨) ، (لجنة التأليف والترجمة والنشر بعبدين بالقاهرة) .

الفصل التاسع

اتجاهات المؤرخين ومعالجة فلسفة التاريخ

- ١ -

لكأني بفلسفة التاريخ مادة جعلت للفيلسوف لا المؤرخ -
فمتى عالجها الفيلسوف وجب عليه أن يقلب فكره فيما قاله
المؤرخون عن التاريخ كشيء واقعي وكسجل لما حدث .
والمؤرخون المصريون في أيامنا هذه أحق الناس بالالتفات
قبل كل من عداهم . ومع ذلك ، فإن الفيلسوف الدارس لطبيعة
التاريخ ومعناه لن يبالغ في اضافة الأهمية على الآراء
المتعلقة بالتاريخ في أى عصر ولو كان عصره هو . ورغم
وجود ذلك النزاع الذى يثار أحيانا ، من أن المؤرخين
« الحقيقين » لم يوجدوا الا في القرنين المنصرمين ، فإنه
يصح عدلا التسليم بأنه كان هناك مؤرخون لهم وزنهم منذ
أيام الاغريق القدماء والرومان . ومع ذلك ، فإن حرية
البحث التاريخي وتوفر وسائله زادت زيادة ضخمة في القرن
التاسع عشر ، كما أن ما اجتمع له من الفرص تواصلت
زيادته بغير انقطاع . وأهم ظاهرة نتبينها في الدراسات
التاريخية العصرية ليست مناهجها وانما هي مجالها الضخم
الاتساع . ذلك أن معظم أحقاب تواريخ الشعوب في « الغرب
والشرق » قد لقيت شيئا من الالتفات . وبينما ترى كثيرا
من المؤرخين قد ركزوا اهتمامهم على نواح معينة أو أجزاء
نوعية من التاريخ أو عالجوه من وجهات نظر خاصة
وباتجاهات متفاوتة ، فإن المعالجة التوليفية الشاملة من
جميع جوانب الحياة التاريخية أخذت تلقى تقديرا متزايدا .

وهناك مؤرخون آخرون مثل ج . ج . درويسن [١٨٠٨ - ١٨٨٤] ، و ه . فون ترايتشكه [١٨٣٤ - ١٨٩٦] ركزوا كل اهتمامهم على الكتابات التي تدور حول الموضوعات القومية الوطنية . فقد كتب فون ترايتشكه : « ان القلب القوى الجريء الذى يحس بأن افراح الوطن وأتراحه هي افراحه الخاصة وأتراحه ، هو وحده الذى يستطيع أن يضيف طابع الصدق على أى سرد تاريخى » .

وأقبل ج . سيلى (١٨٣٤ - ١٨٩٥) و ١ . ١ . فريمان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) يخصصان نفسيهما الى اقصى حد فى تاريخ السياسات الماضية ، كما اتجه كل من ك . فون سافينى [١٧٧٩ - ١٨٦١] و ه . مين [١٨٢٣ - ١٨٨٨] الى التطور التاريخى للقانون ، وكل من ه . ملمان [١٧٩١ - ١٨٦٥] و أ . هارناك [١٨٥١ - ١٩٣٠] الى التاريخ الكنسى . فأما الدراسات الافصح مجالا والمتعلقة بفترات وأقاليم معينة فقد واصل القيام بها كل من ج . بركهارت [١٨١٦ - ١٨٩٧] و ج . ج . كولتن [١٨٥٨ - ١٩٤٧] . فأفرد الأول كتابه حضارة عصر النهضة فى ايطاليا [١٨٦٠] The Civilization of the Renaissance in Italy .

لمباحث الفكرة والسلوك ، والدين والفن ، والعلم والعلماء والتأمل الفلسفى : - اعادة بناء الجو العقلى والخلقى ، فى مدة عصر النهضة بايطاليا ، ولكنه كان فيه أكثر انشغالا بثقافة الطبقات العليا . فأما الثانى ، فانه وان أظهر اهتماما خاصا بالحياة الدينية فى أوروبا فى العصور الوسطى وصف فى كتابه « المنظر العام للمصور الوسطى Mediaeval Panorama » [١٩٣٨] « المشهد الانجليزى منذ الفتح النورمندى الى الاصلاح الدينى » مطبقا وصفه على جميع جوانب الحياة لدى الفلاحين ومهرة الصنائع والتجار والقساوسة والنبلاء . وفى السنوات الأخيرة ، بذلت محاولات كثيرة لمسح الحركات الخارجية والمشاعر والأفكار الجوانبية

فى تاريخ الحضارة • ففى فرنسا ، افتتح هـ • بر [١٨٦٣ - ١٩٤٢] سلسلة من الدراسات التاريخية بعنوان عام هو : « تطور البشرية L'Evolution de l'Humanité » ، أدخلت بعض مجلداتها فى الكتاب الانجليزى المعنون « تاريخ الحضارة » The Hist. of Civilization

وما من شك فى أن وضع تاريخ للحضارة أمر عسير جدا ، ولا سيما فيما يتعلق بترتيب المعطيات Data الشديدة التنوع • ومع ذلك ، فإن الكتاب أصبح موضع التقدير بحيث أنه لكى يتم فهم أهمية التاريخ ، أى لكى تقوم منظورات صحيحة وتصور واف عن ماهية التاريخ فى أوفى صورته ، فليس بد من تناول ذلك الكتاب بالدرس • ولن يتيسر تطويع فلسفة ملموسة للتاريخ الا مع وجود أساس كهذا •

ودارت مناقشات كثيرة حول مدى استطاعة المؤرخ بوصفه مؤرخا ، أن يتجاوز مرحلة تحرى وبحث الحقائق ووصفها الى اصدار الأحكام عليها واعطائها تفسيراً يقوم على أساس التصورات الموصولة بمعنى الحياة • وحاول كثير من المؤرخين أن يجدوا فيما كشفوا شيئا من المنفعة البرجماتية • بل لقد بلغ الأمر ببعضهم أن اعتبر مثل هذه المنفعة الممكنة الدافع الرئيسى لدراساتهم • ومما قد يشوقنا ، أن العلماء أظهروا اهتماما أكبر ، واختلافا فى رأى أعظم ، حول المسائل الخلقية منهم بالمسائل الفكرية والجمالية • كشأنهم ازاء جواز اصدار الأحكام أو عدم جوازه •

وعندما وصف لورد بولنجبروك [١٦٨٨ - ١٧٥١] التاريخ بأنه « تعليم الفاسفة بالأمثلة » ، فربا إلى أنه يؤدى إلى المعرفة « بمبادئ وقواعد عامة معينة للحياة والسلوك لا بد أن تكون صحيحة دائما لأنها تتطابق وما للأشياء من طبيعة ثابتة لا تتغير » •

وسيستطيع المؤرخ أن يشكل « نظاما عاما من السياسات والأخلاق يقيمه على أقوى الأسس ، أى على اختبار المبادئ والقواعد فى جميع العصور ، وعلى توثيقها بالخبرة العامة » . ومتى نظر الى التاريخ من هذه وجهة النظر تجلت له أهمية خاصة ذات صلة بالأخلاق . وقد دعا جوزيف بريستلى [١٧٣٣ - ١٨٠٤] الى دراسة التاريخ بوصفها عاملا يؤدى الى « تقوية الفضيلة » قائلا بأن « الرذيلة فى التاريخ لا تبدو فى هيئة مغرية قط . . . » ، « فالتاريخ يمكننا من تكوين فكرات عادلة حول ما تتصف به الطبيعة الانسانية من كرامة وضعف » .

وهناك وليم أ . هـ . ليكى [١٨٣٨ - ١٩٠٣] الذى قام بعمل دراسة خاصة فى تاريخ الأخلاق المرعية ، ذهب فيها الى أن « المعيار الخلقى الذى يعمل به الناس ، وكذلك القيمة النسبية الموصلة بفضائل معينة يجرى فيهما تغير دائم » ، وأصر بأن « ما يمكن تسميته باسم العناصر الأولية للأخلاق لا سبيل الى تغيره » . وكتب فى الجملة الأخيرة من كتابه ما نصه : « لا شك أن هناك صوى (*) خلقية خالدة بأعيانها لا سبيل الى ازالتها أبدا » .

فأما لورد أكتون [١٨٣٤ - ١٩٠٢] فانه أصر بقوة على ضرورة توجيه الالتفات الى ما فى التاريخ من دلالات ضمنية أخلاقية . وحين راح يطبق القانون الخلقى « بنزاهة لا تلين » ، وجد « سر سلطان التاريخ ، ووجد كرامته ، كما وجد منفعته » . وقال : ان جوهر التاريخ قد ينظر اليه على أنه الجهود التى تبذل فى سبيل الحرية الخلقية ، هامسا فى أذن جيمس بر . يس بأن « فى الامم جعل تاريخ الحرية السدى الأساسى لمسح التاريخ بأكمله » ، ذلك السدى الذى

(*) الصوى : هى علامات الطريق ويقصد بها هنا الحدث أو التطور الذى يمثل نقطة تحول - (المترجم) .

يظهر « من خلال جميع الأحداث وفي جميع العصور العمل الذى تقوم به هذه القوى الخلقية - وهى تخلق حيناً وتدمر حيناً آخر ، وتحور وتعديل على الدوام - التى شكلت النظم البشرية وأعادت تشكيلها المرة تلو المرة ووهبت الروح البشرية أشكال طاقتها التى لا تكف عن التغير » .

وفى رسالة منه الى الأساتذة الذين يتولون اصدار كتاب « تاريخ كمبريدج العصرى The Cambridge Modern History » فى [١٨٩٨] أوضح أكتون تصوره للتاريخ العام : «انى أفهم من كلمة التاريخ العام ذلك الذى يتميز عن التاريخ المجمع لجميع الأقطار والذى ليس حبلاً من رمل سائب ، ولكنه تطور متواصل ، وليس عبئاً على الذاكرة ، بل تنوير للروح . وهو يمضى ، فى موكب من التعاقب ليست الأمم فيه الا أشياء ثانوية . وفيه تروى قصتهم لا من أجل خاطرهم ، بل بالاحالة وخضوعاً لمجموعة أعلى حسب الزمان والدرجة التى تسهم بها تلك الأمم فى خدمة المصائر المشتركة للبشرية » .

على أن هذا رأى القائل بأن عمل المؤرخ يغلب فيه الطابع الخلقى ، لم يلبث أن قوبل بالتحدى من ماندل كريتون [١٨٤٣ - ١٩٠١] الذى احتج على جعل التاريخ فرعاً من العلوم الخلقية . هذا الى انه لقى نقداً من هنرى لى [١٨٢٥ - ١٩٠٩] على أساس ما فى فكرتى الصواب والخطأ من نسبية ازاء الزمان والمكان ، ودعا الى النظر فى السلوك بالاشارة الى المعايير الخلقية المعاصرة والمحلية . على أن نقده أخفق دون التمييز بين الطرائق المتغيرة للسلوك المرتبط بالظروف وبين القيم الخلقية الدائمة .

وقد أشار لي ضمننا الى تلك القيم الأخيرة عندما افترض
في ختام كتابه اننا نستطيع الحكم على فكرة خلقية بأنها
« تشوهت » - وقال بأن مما يجرى وفق المنهج العلمى « ان
نمثله [يعنى فيليب الثانى ملك أسبانيا] فى صورة ثمرة
لا مناص منها انتجتها فكرة خلقية مشوهة » - ثم عاد المؤرخ
الأمريكى و. ر. ثاير [١٨٥٩ - ١٩٢٣] فردد وجهة النظر
الخلقية من جديد ، اذ كتب : « ربما اتخذ روح البر والتقوى
أشكالا مختلفة لظهار نفسه ، ولكنه لا يتغير » وهكذا شأن
ولاء الانسان للانسان وروح الصداقة والمودة نحو الجار
والتضحية بالذات ، فانها كلها عناصر مستكنة فى الطبيعة
البشرية بنفس الطريقة التى يكون بها الحديد والذهب
والأكسجين عناصر فى عالم الكيمياء » -

وندد ليوبولد فون رانكه [١٧٩٥ - ١٨٨٦] الذى يعد
بحق أعظم مؤرخى زمانه ، بطريقة معالجة دراسة التاريخ
من أية نقطة تنطوى على التحيز الذاتى (Subjective) - ومع انه
أصابه نقد قاس من كثير من مواطنيه ، فان عددا من المؤرخين
غير الألمان حصلوا على الإلهام من أعماله واتبعوا مناهجه -
وكان رانكه يصر على ضرورة اتباع طريقة البحث التاريخى
غير المتحيز للهوى والمقترون « بالموضوعية Objectively الهادئة » ،
والاعتماد على مصادر معاصرة للمدة التى يدور بحثها -
ومع انه أعرب عن تحرره من كل فلسفة استنتاجية وسابقة
للمادة التى يدرس ، فلا شك انه كان واقعا تحت سلطان
هيجل ، ويحاول أن يصور كل عصر على انه يعبر عن فكرة
جوهرية عامة ، تؤدى كلما ظهرت أفكار جديدة ، وتلاحمت
بالتوليف بعضها ببعض - الى حياة شاملة لا يبرح الشومول
فيها يتزايد - أقبل فون رانكه على دراسة التاريخ وجعل منها
هدفه الأعظم فى الحياة - وكتب فى عمله الأول وهو : « تواريخ
الشعبيين الرومانى والجرمانى » Histories of the Roman

& German Peoples « [١٨٣٤] انه كمؤرخ انما يريد
أن يروى الحقائق كما حدثت فعلا » .

من أجل تلك الغاية انكفاً على دراسات واسعة وتفصيلية
للوثائق المعاصرة للمدد التي يعالج . وأصر على أن الهدف
الأقصى للمؤرخين هو التاريخ العام ، وانه لا سبيل الى
احتمال مواصلة دراسة التفاصيل الا عن طريق الرؤيا
الشاملة لكل شيء . والمثل الأعلى الذي تطلع ببصره اليه ،
هو « النظرة الى العالم في ماضيه وحاضره . . . لكي يرى
بعين محايدة غير منحازة تقدم التاريخ العام » . على أن
دراسة التاريخ العام تقتضى حتماً تحقيقات حريصة في
التفاصيل . ولم يفتنه أن يؤكد ما عليه الأمم والأجناس
والأزمان المختلفة من تفرد وخصوصية . فمتى تمت حلقات
التاريخ العام تسلسلا ، وجب أن يسبغ الانصاف كاملا على
فردية العظماء كل في أمته الخاصة . والتاريخ يعد الى أقصى
حد من « عمل عقول معينة تتصف بدرجة متفاوتة ببعض
الشروط ولكل منها دائرة نفوذ معينة » .

ولكن العظماء نشأوا عن حركات واسعة الانتشار في
أزمانهم وبيئتهم . وهناك بعض ما يبرر الرأي القائل بأن
اهتمامات فون رانكه يغلب عليها الطابع السياسى ، ولكنه
لم ينقطع قط عن الإشارة الى الحضارة . ومع أن أعماله
كانت تدور بصورة نوعية حول أحقاب وأقطار معينة وافراد
بعضهم ، فانه كان يهدف الى التلويح الى أهميتهم الاصلية
بوصفهم قائمين بالاسهام فى نمو الحضارة . وقد صدمته الى
حد ما الروايات التاريخية التى ألفها السير والتر سكوت ،
ولكنه قال : ان الحقيقة التاريخية « أجمل كثيرا واشوق
كثيرا من القصص الرومانسى » . ذلك أن واجب التاريخ
« ان يسجل أعمال وآلام تلك الكائنات الغفيرة العدد التى
هى ايانا نحن البشر الذين يجمعون فى الوقت نفسه بين
الوحشية والقوة والطيبة والنبيل والهدوء والدناسة والنقاء ،

— وأن يتتبعها : [أعني الكائنات] منذ ميلادها وفي ثنايا تشكيلها » . ويقوم اتجاهه أساسا على الأخلاق ، كما أنه ذهب الى أن المؤثرات الخلقية تتحكم في عظمة الأمم وانحطاطها . وبينما هو يعترف بمكان الدين من التاريخ ، يعبر عن أنه لم يقدم حلا لجميع مشكلاتنا . وهكذا مثلا ، « ترى الله يستخدم الحروب لأغراض لا نعلمها » . ولم يكن رانكه من دعاة الفكرات المسيحية في التاريخ . فانه صرح : « اننى مؤرخ قبل كل شيء ، ثم أنا من بعد ذلك مسيحي » .

فأما المعاصر الفرنسى لرانكه وهو المؤرخ . ف . ج . جيزوه [١٧٨٧ — ١٨٧٤] ، فانه كرس نفسه لدراسات خاصة في الحضارة . وأشهر أعماله هي « تاريخ الحضارة في أوروبا The History of Civilization in Europe » [١٨٢٨] . وتاريخ الحضارة في فرنسا The History of Civilization in France [١٨٣٠] . كتب : « ان فلسفة التاريخ تقوم على اظهار ما بين الأحداث من علاقات . . وأسباب الأحداث وآثارها » . وكان هو نفسه مهتما بوجه خاص بالمثل الاجتماعية والفكرية . وتسائل : « هل الحضارة خير أم شر » ؟ « ان بعض الناس ينعمون عليها امتلاء وطايبا بالشر للانسان » ، وبعضهم الآخر يثنون عليها « على انها الطريقة التى سيبلغ بها أعلى كرامة وتفوق » . فهل هناك حضارة عامة للجنس البشرى بأسره ؟ وهل قدر للبشرية أن تحرز حضارة عامة شاملة بفضل جهود الأجيال المتعاقبة ؟ وكان جيزوه يحس باليقين بأن ذلك هو المقدر على الانسان في هذه الأرض . ولا تزال الحضارة في طور طفولتها . ويبلغ من شدة وقع النواحي الاجتماعية الواضحة للحضارة على كثيرين انهم لا يميزون بالقدر الكافى ما هو موجه نحو ارضاء الفرد لا نحو أحواله الاجتماعية . ومع ذلك ، فالدين والأدب والفنون الجميلة تنطوى على الكثير من هذا النوع من الارضاء للفرد . على أن الحضارة لا تتكون فقط من العناصر التى تسهم في اقامة السعادة

والرفاهية الاجتماعية . فانها تتضمن أيضا تطور العقل
الفردى . وتتجلى الحضارة فى « تحسين النظام الاجتماعى
وتوسيع عقل الانسان وملكاته » . وتراه فى بداية الكتابين
المذكورين ، ينقل عن كاتب لم يذكر اسمه : « ان المجتمعات
الانسانية تولد ، على الأرض وتعيش وتموت ، وفيها تنجز
مصائرهما المقدورة لها . ولكنها لا تشمل الانسان بأجمعه .
وبعد أن يتم ارتباطه بالمجتمع ، يتبقى له الشطر الأنبل من
طبيعته ، وهو تلك الملكات السامية التى يسمو بها الى الله ،
والى حياة مستقبلية ، والى البركات المجهولة التى يدخرها له
عالم غير مرئى . فنحن الأفراد، ولكل منا وجوده المنفصل المتميز
ولكل شخصه المعروف الهوية ، نحن الذين وهبنا الخلود حقا ،
لنا مصائر أعلى من مصائر الدولة » . وقال جيزوه : ان
الأسئلة التى يتضمنها هذا القول « تلاحقنا فى ختام تاريخ
الحضارة (١) » .

وأكد جيزوه تقدم الناس نحو الحرية . وكان «الاصلاح
الدينى البروتستانتى» خطوة نحو تحرير العقل . هذا الى
أن الثورات السياسية بآنجلترا وأمريكا وفرنسا تغلبت فعلا
على السلطة الزمنية المطلقة . على أنه شهد فى الأوقات التى
أعقبت تلك الثورات ميلا الى المركزية السياسية وما يتبعها
من قصص لأجنحة الحرية . غير أن هناك نتيجة عامة واحدة
لم تتأثر تأثرا جديا : حرية البحث ، وهى من أعظم حقائق
المجتمع العصرى » . وقد حدث تطور مطرد فى جانبى
الحضارة الاجتماعى منها والفردى ، وكان ذلك على وجه
الجملة وان لم يتم بسرعة متساوية فى جميع الظروف
ولا بنفس المدى . ولم يفت جيزوه أن يؤكد ما عليه القيم
من ثراء فى الحضارة الغربية العصرية . وفى اعتقاده أن

(١) ان نوع الاجابات التى أدلى بها عنها وردت ضمننا فى أرائه عن الدين ، وهى التى
ناقشناها آنفا فى الفصل الرابع .

كفاحا يدور هادفا الى وحدة مقومات تلك الحضارة ، ولكن الوحدة شيء يجرى الاقتراب منه ولا يوصل اليه تماما البتة . « ومتى أعمل الانسان فكره فى مصيره المقدور ، ميز فيه مصادر ثلاثة ، وقسم الى ثلاثة أصناف الحقائق التى تؤلف المجموع . فهو على بينة من انه معرض للأحداث التى هى نتيجة القوانين ، وهى عامة ودائمة ومستقلة عن ارادته ، ولكنه يستطيع بذكائه مشاهدتها وفهمها . على أنه بفعل ارادته الحرة يخلق الأحداث ، التى يعرف أنه مؤلفها وفاعلها ، كما أن لهذه الأحداث عواقبها وتدخل فى نسيج حياته . وهو - أخيرا - يمر من خلال أحداث ، لا تعد فى نظره نتيجة لتلك القوانين العامة التى لا يستطيع شيء اجتذابه منها ، ولا اعمالها عملها بمحض حريته ، وإنما هى أحداث لا يدرك سببها ولا الداعى اليها ولا مدبرها . » وربما نسب هذه الأمور الأخيرة الى عامل الصدفة ، [وهو وضع لا يفسر شيئا] أو نسبها الى الله .

وفى شيء من الاتفاق مع وجهة نظر جيزوه العامة ، اعتبر أ . ك . دى توكفيل [١٨٠٥ - ١٨٥٩] أيضا انه كان هناك فى الماضى ولا يزال فى الحاضر تقدم مستمر نحو المساواة الاجتماعية . على أن أفكارهما تلك لقيت التحدى من معاصرهما ك . أ سانت بوف [١٨٠٤ - ١٨٦٩] الذى حذر قائلا : « ان التاريخ اذ يرى من مسافة بعيدة ، يلم به تحول صارخ عجيب : فانه ينتج الوهم الخادع - وهو أخطر الأشياء طرا - بأنه شيء Rational عقلانى . فأما الحماقات والأطماع وآلاف الأحداث المعجبة التى تشكله ، - فكلها تختفى وتتوارى عن الأنظار . ويصبح كل حادث ضرورة لازمة . والحق أن التاريخ عند جيزوه مسرف فى طابعه المنطقي ، بحيث لا يمكن أن يكون حقيقيا » . ومع ذلك فقد ذهب كثير من المؤرخين منذ أيام جيزوه الى أنه قد حدث

فعلا تقدم عام عريض الجنبات للحضارة . وقد حاج المؤرخ الأمريكي د . ج . هل [١٨٥٠ - ١٩٣٢] ، بأن « في طبيعة الانسان معيارا للقيم يمكن بوساطته تقدير ما يحدث من التقدم أو النكوص في ميادين الفن والصناعة والاقتصاد والسياسة والأدب ، والفلسفة » .

ولن يدهشنا مع ظهور التقدم الذى حدث فى علوم العالم الفيزيائى فى القرن التاسع عشر ، أن يتصور الناس امكان ظهور « علم للتاريخ » يستخدم مناهج تماثل ما يستخدم فى العلوم الطبيعية . وقد أظهرناك من قبل فى الفصل الثامن على أن شيئا من هذا القبيل هو ما كان باكل يتمنى لو تم له احرازه . وحدث فى عام ١٨٧٤ ، ان ج . ح . زرعى [١٨٢١ - ١٨٩٢] وقف يحاضر فى « الجمعية التاريخية الملكية » بلندن ، فتحدث عن اخضاع « جميع ظواهر التاريخ بوساطة منهج علمى دقيق لقوانين العلية [السببية] ، وصرح بأن الدراسة العلمية للتاريخ مستحيلة ، لو فرضنا وجود عامل الصدفة والقدر المحتوم وحرية الاختيار » ثم عاد فى ورقة أصدرها بعد ذلك حول « علم التاريخ » ، فكتب التالى : « ان أهم ما يجب على المؤرخ أدائه أن يظهر بصورة مقنعة ان الحقائق لم يكن فى الامكان حدوثها بطريقة خلاف التى حدثت بها ، وانه لو أن الأسباب نفسها عملت عملها ، لأدت دون مناص الى احداث نفس النتائج للمرة الثانية » . كما أن المؤرخ الأمريكى ج . ب آدمز [١٨٥١ - ١٩٢٥] أظهر قبوله لفكرة « علم للتاريخ » يماثل العلوم الطبيعية . ووجه آدمز هذا السؤال : « علم الحقائق الموضوعية التى يتولى المؤرخ معالجتها ، وهى الأعمال الماضية التى قام بها الجنس ، تحدد حدوثها قوى تعمل وفوق قوانين ثابتة ، وتماثل فى صفاتها وطرق عملها القوى التى تعمل فى فلك العلوم الطبيعية والفيزيائية ؟ » ثم تولى الاجابة

عليه بنفسه حيث قال : « انى لمقتنع بأن التاريخ يعتبر بهذا المعنى علما » . وقد رأينا من يدافعون من الأمريكيين عما أسموه « التاريخ الجديد » ، يظهرون عطفًا كبيرًا على هذا الرأى . فانهم اذ يشددون التأكيد على ما حدث من تقدمات جديدة فى علوم النفس والسلالات [الاثنولوجيا والبشرىات] [الانثروبولوجيا] وعلم الاجتماع والسياسة ، يدفعون بأن التاريخ يعد من حيث الجوهر بمثابة تنسيق وتآزر بين نتائج هذه الأمور جميعا . فأما أن لهذه العلوم أهمية فى دراسة التاريخ فشئ لا يقبل المناقشة ، ولكنها حتى لو أخذت مجتمعة لم تؤلف التاريخ على الشاكلة التى يهتم بها المؤرخ . وادعى ف . ج . تيجارت [١٨٧٠ - ١٩٤٦] ان هذا التاريخ « الجديد » يختلف عن القديم فى محض ناحية واحدة هى اختيار المعطيات الواقعية التى يبحثها المؤرخ . وهى حتى بهذا الوصف ليست من الجدة ما يعتقده دعائها . وكما أوضح د . ه . شربوك [١٨٩٣ - ؟] : « ان الاهتمام الأكبر الذى حظى به التاريخ الاجتماعى والثقافى ظل قائما طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر » . ولا شك أن جهود ج . ر . جرين [١٨٣٧ - ١٨٨٣] ولا سيما كتابه « موجز تاريخ الشعب الانجليزى » « Short History of the English People » ، [١٨٧٤] ، تعد مثالا بارزا على هذا . غير أن ج . ب . بيورى [١٨٦١ - ١٩٢٧] فى محاضرة الافتتاح فى كمبريدج فى عام ١٩٠٣ التى جعل عنوانها « علم التاريخ » لم يظهر أنه يفهم من لفظة « علمى » أنها تعنى استخدام المناهج والمفاهيم المستعملة فى العلوم الفيزيائية . وانما الطريقة التى يصبح بها التاريخ علميا هى التحليل المنظم النسقى والدقيق للمصادر ، مع وجود منظور كاف يدخل فى اعتباره المستقبل فضلا عن الماضى . هذا الى تقدير لوحدة التاريخ واستمراره .

وبذلت عدة محاولات للعثور على علم للتاريخ يقوم بوجه خاص على علم النفس الاجتماعى . وحاول هـ . ا . تين [١٨٢٨ - ١٨٩٣] كشف طبيعة التاريخ بدراسة السيكولوجيا القومية ، كما يعكسها الينا الفن والأدب بوجه خاص . وقد أكد ك . لامبرخت [١٨٦٥ - ١٩١٥] بالقطع أن : « علم التاريخ الحديث انما هو فى المقام الأول علم السيكولوجيا الاجتماعية » . ولكى يرفع التاريخ الى منزلة العلم ، الذى يستخدم مناهج العلوم الطبيعية ، دعا الى استخدام « التاريخ الثقافى » ، على نهج علم النفس الاجتماعى . وعلى الرغم من اثارته هذه المنازعات ، فإن مؤلفاته اتبعت فى الأغلب مناهج المؤرخين التقليديين . وربما جاز لنا أن نرتاب فى أن كثيرا من المؤرخين قد تأثروا كثيرا بهذا التصور عن « علم التاريخ » . وكما قال ج . ل . بر [١٨٥٧ - ١٩٣٨] : « ان الفكرة السيولوجية تكشف عن نفسها دائما بما تظهره من اهتمام بالقانون أو الطراز ، كما أن الفكرة التاريخية تتجلى بوضعها عينها على الفرد » ، أو الشخص المعين أو الجماعة أو الحادث أو الحركة ، أو أى شىء أطلق عليه اسم علم أو يمكن معالجته تحت « اسم علم » . فأما ما هو التاريخ ، وأما ما يقصد من التاريخ ، فسؤال ينبغى توجيهه الى التاريخ نفسه ، وليس الى العلوم التى هى جيرانه . وقد استحث بر زميله ج . هـ . روبنسون [١٨٦٣ - ١٩٣٦] وهو من أنصار مذهب « التاريخ الجديد » أن يرجع الى ما قاله المؤرخون أنفسهم عن التاريخ . . الى زينوبول ، بما طبع عليه من واضح التمييز بين العلوم التى تعالج حقائق التكرار والتى تعالج حقائق التعاقب والى جرو . تنقلت فى دفاعه عن التاريخ باعتباره دراسة للقيم والى مونوه والى بيورى » . وكتب ك . أ . بيرد [١٨٧٤ - ١٩٤٨] قائلا : ان علم كتابة التاريخ فى صورته العصرية « قد حطم استبداد وطاقوت علمى الفيزياء والأحياء » ، كما أنه أسمى التشبيه البيولوجى الذى عقده

شبنجلر : « فرضا مورفولوجيا (*) وهميا سخيفا » .
« فالمؤرخ ملزم بحكم مهنته أن يدرك طبيعة المنهج العلمى
وتحديداته وأن يبدد الأوهام التى تزعم انه مستطيع أن
ينتج علما للتاريخ يجمع التاريخ بحدافيره ، أو أى دور كبير
منه أو واقعة فعلية حدثت فى الماضى » .

وتم سؤال مهم لم يبرح يفرض نفسه أكثر وأكثر على
المؤرخين فى الأزمنة الحديثة : وهو يتعلق بنوع التوليف
Synthesis العام - ان وجد - الذى يمكن أن يوجد فى
التاريخ . وقد أصرف . م . فلنج [١٨٦٠ - ١٩٣٤] على
أهمية ذلك السؤال قبل ثلاثين عاما خلت . ثم جاء دود هـ ،
فأكد ما عليه التوليف فى التاريخ من طابع كيفى فى جوهره
- تميزا له عن الطابع الكمي - وطبيعة ذلك التوليف باعتباره
نظاما وعملية عقلانية ، وليس تكرارا عاما : « فان حياة
الانسان الاجتماعية وتقدم الحضارة وتكوين النظم السياسية
وتطورها وقيام الامبراطوريات وسقوطها والعلاقة بين الدول
المستقلة - كل هذه التحولات تنتسب الى دائرة التغير
الكيفى (**) كما أنها تتحدى العد الرياضى والأرقام
الرياضية وتطالب بأداة جديدة من الموازنة والتفهم » .
« ولما كان التاريخ هو سجل الأحداث الخاصة التى ليست لأية
واحدة منها خلة الضرورة العامة الشاملة ، ولما كانت ظواهر
التاريخ البشرى - على العكس من ظواهر « الطبيعة » - لا يمكن
تكرارها بالضبط ، فهى لا تحتوى على أية معطيات تكفل قيام
تعميمات [أحكام عامة] مطلقة ، فهى بالتالى لا تكشف عن
أية قوانين ضرورية تعمل بمقتضاها » . « وليس عمل المؤرخ
معالجة المتسقات [الأمور المتسقة النظام] ولا القوانين أو
الصيغ العامة ، وإنما عمله التعامل مع البحث فيما يلم

(*) المورفولوجيا : علم تركيب الأشياء وتشكيلها وبنيتها - (المترجم) .

(**) الكيفى Qualitative ما له علاقة بالنوع أو الكيف ، والكمى Quantitative ما له علاقة بالكم - (المترجم) .

بالسلوك البشرى من تنوعات وتغيرات مقيسة على ما يتحقق من نجاح أو فشل يقومون على معيار الجهد القومى » ومع ذلك ، أبدى العلماء قدرا جسيما من الشك حول طبيعة التوليف الممكن ومداه . واعترف المؤرخ الانجليزى هـ . ل . فيشر [١٨٦٥ - ١٩٤٠] : « بأن انفعالا فكريا واحدا قد أنكره الناس علينا . فان رجالا أحكم منى عقلا وأوسع علما قد ميزوا فى التاريخ حبكة قصصية وإيقاعا معاودا ونمطا مقدرا سلفا . ولكنى أقول : ان هذه التآلفات الانسجامية تخفى على نواظرى . فانى لا أشهد أمامى الا طارئة تعقب أخرى ، كما تعقب الموجة الموجة ، فلا أجد الا حقيقة كبيرة واحدة ، لا يمكن بالنظر اليها ، - لما تتصف به من تفرد فذ ، - قيام أية تعميمات [أحكام عامة] ، وانما هى قاعدة واحدة أمينة يسلم معها المؤرخ من كل زلل : هى انه ينبغى له أن يدرك فى تطور المصائر البشرية دور العامل الطارىء والعامل غير المتوقع . وليس هذا من قبيل التشاؤم ولا اليأس . فان حقيقة التقدم مكتوبة بأكبر خط وأوضح قلم على صفحة التاريخ : ولكن التقدم ليس قانونا تنطوى عليه طبيعته . فالأرض التى يكسبها جيل من الأجيال قد يخسرها الجيل التالى . كما أن أفكار الناس قد تصب فى مسارب وقنوات تؤدى الى الكوارث والهمجية » . وفى تميز قاطع لبعض ما يحتويه هذا القول من دلالات ضمنية ، أبرز أ . ج . توينبى الرأى القائل بأن التاريخ له بعض الأنماط المحددة . وقد قمنا بدراسة عمله فى الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب .

- ٢ -

لاحظ ج . ب . جوتش فى ١٩١٣ « بينما علم التاريخ يمد فتوحه فى كل اتجاه ، تتقاعس فلسفة التاريخ مبطلنة الخطى » . وهى ملحوظة لا تزال تصدق حتى اليوم . فانه بلغ من تحقيق بعض المؤرخين لفلسفة التاريخ أن أصبحت

تسمى « عفريتهم (Bête Noire) الأسود » . فانها لقيت من الفلاسفة اهمالا يفوق ما لقيته أية مادة أخرى . وربما كان في بعض أشكالها المبكرة ما يبرر هذا الاتجاه الذي اتخذته المؤرخون . وكذلك الشأن مع فلسفات « الطبيعة » المبكرة . اذ تلقى الزراية من العلماء المحدثين . ولكن لما كانت هذه تعمل محلها فلسفات علمية ناقدة ، فكذلك يجرى تطوير فلسفات للتاريخ ناقدة أيضا . ففي عهد سالف يرجع الى ١٨٨٠ شكوا المؤرخ الألماني أرنست برنهايم في كتابه « البحث التاريخي وفلسفة التاريخ Hist. Research & the Phil. of History » من التناقض غير الطبيعي بين هذين . تحاول أن يخلق بينهما التعاون مستخدما في ذلك أولا : النقد لما شاع من أنواع فلسفات التاريخ ، وثانيا : بإشارة بناءة الى ما ينبغي أن تكون عليه فلسفة التاريخ على أساس البحث التاريخي والمناهج التاريخية . وصنف فلسفات التاريخ السابقة في مجموعتين :

١ - الفلسفية المثالية .

٢ - والعملية الطبيعية [الطبيعية] . وأظهر أن الاثنين ذواتا جانب واحد وانهما غير وافيتين لا من حيث المبدأ ولا من حيث المنهج . ورحب بفلسفة التاريخ « الجديد » اذ تناول « المشكلة ككل » في حدود ارتباطها بالبحث التاريخي التجريبي . فليس التاريخ محض سرد (Erzählend) ، ولكنه علم متميز له مناهجه الخاصة . وهو ليس فحسب دلالة على « الفقد » ، [احداثا كان أو أشخاصا أو جماعات أو أحقابا] ، ولكنه بحث عن علاقات « الفقد » في داخل « المجموعات الكلية Wholes » ، التي هي في حد ذاتها فذة . « والكليات العامة » الناشئة Universals عن تكرار المنهج العلمي الطبيعي لها مكانها من التاريخ ، ولكن « كلياته العامة » انما هي مجموعات « كلية » نسقية Systematic ومنهما يكن ما يقال عن الاختيار أي « الارادة الحرة » ، فان التلقائي من الأمور أو العرضي

الطاريء وانبثاق الجديد ، لابد من الاعتراف بها في التاريخ . وأشار الى أن جميع مشكلات فلسفة التاريخ يمكن وضعها تحت مبحثين : ما هي العوامل الموجودة في التطور التاريخي ؟ ما النتيجة القيمة لمجرى التاريخ ؟ ويمكن اعتبار ما قدمه برنهام من نقد أكبر أهمية من مقترحاته الانشائية . ورغم ذلك ، فإن اقتراحه هذين النوعين من المشكلات له أعظم أهمية باعتباره اشارة الى التحول الى الشكل العصري من فلسفة التاريخ .

ولم يستطع أحد أن يؤكد أن الشكل العصري لفلسفة التاريخ يعتبر تام التطور ، ولكن طابعه واضح فعلا يتجلى في عدد من الأعمال التي مهدت السبيل له . ومن المعلوم ان الكثير - وان لم يكن الكل - من أبرز الجهود المبكرة الاولى تم على يد فلاسفة من الألمان . فقد حدث في ١٨٨٣ أن فلهلم دلتهاى [١٨٣٣ - ١٩١١] فى كتابه « مقدمة لعلوم العقل Introduction to the Sciences of Mind » استلقت الأنظار الى الفروق بين المناهج الملائمة لدراسة حقائق التاريخ والمناهج المستخدمة للطبيعة الفيزيائية . فأما ف . فندلباند [١٨٤٨ - ١٩١٥] ، فانه فى محاضراته التى ألقاها بعنوان : « التاريخ والعلوم الطبيعية » ، كرر من جديد وأحكم تفاصيل نفس المفاهيم التى أوردتها دلتهاى . وركز جيورج سيمل [١٨٥٨ - ١٩١٨] فى كتابه « مشكلة فلسفة التاريخ The Problem of the Phil. of History » [١٩٠٧] اهتمامه ابتداء على هذا السؤال : « كيف يكون التاريخ ممكنا ؟ » . وأثار هذا السؤال بطريقة مماثلة للطريقة التى سأل بها كانت : « كيف تكون المعرفة ممكنة » . وبعد أن ركز اهتمامه على مسائل نظرية المعرفة الخاصة Epistemology بإمكانية التاريخ بوصفه سجلا ، فانه لم يوضح أن من المسائل الجوهرية لفلسفة التاريخ البحث فى الأساس الغائى للتاريخ الواقعى . ومع ذلك فان مدار فلسفة التاريخ هو التاريخ

الواقعي ، لا التاريخ باعتباره سجلا ، الذي يعتبر في حد ذاته جانبا واحدا فقط من ذلك التاريخ .

حتى اذا وافت ١٨٨٧ ، أشار العلامة الايطالي أنطونيو لا بريولا [١٨٤٣ - ١٩٠٤] بوضوح الى بعض الاتجاهات التي ينبغي انتاجها ، ولكن كتابه « مشكلات فلسفة التاريخ » *The Prob. of the Phil of Hist* ، لم يكتب له ذيوع الصيت . وليست فلسفة التاريخ « تاريخا عاما » ، كتب من وجهة نظر المفكرات الفلسفية المتصورة مسبقا . وانما هي قبل كل شيء بحث في مناهج العلوم التاريخية ومبادئها ونظمها . ولا يمكن اعتبار التاريخ على خط يجرى الى محاذاة العلوم الطبيعية . اذ ان تلك العلوم الطبيعية ليست بحاجة الى بحث المحددات الفضائية والزمانية للأشياء التي تعالجها ، ولكن تلك الأوضاع الخاصة تعتبر جوهرية بالنسبة للتاريخ . ونحن نحتاج الى نظرية التخلق التعاقبي (*). *Epi — Genetic* للعضارة في التاريخ مميزة تماما عن النظرية التكوينية *Genetic* السيكلولوجية . وحذر من اللجوء الى ادخال مفكرات خاصة عن الوحدة قسرا الى حقائق التاريخ ، وهو عيب ذائع الانتشار بين التصوريين أصحاب مذهب التمثل التصوري (Conceptualists) . اذ الواجب علينا ألا نفترض سلفا وجود أي نسوع من الوحدة . ثم انه أقدم بالمثل على تحدى صحة تطبيق فكرة التقدم بطريقة عامة على الحصيلة الكلية للمنجزات البشرية ، وأصر على ضرورة التحليل والتمييز بين مختلف تيارات التاريخ . فان ذلك من شأنه أن يزيد من وضوح النكوصات الفعلية فضلا عن التقدم في التاريخ . فان ذلك من شأنه أن يزيد من وضوح النكوصات الفعلية

(*) التخلق التعاقبي : نظرية تقول بأن الجنين يتكون بسلسلة من التشكلات المتعاقبة (وهي تناقض نظرية التخلق السبقى القائلة بأن جميع أعضاء الجنين موجودة وجودا سبقيا في الجرثومة) .

فضلا عن التقدم فى التاريخ . غير أن لا بريولا نفسه ظن
فيما بعد أنه وجد المبدأ للتاريخ الرئيسى فى التتابعات
والعلاقات المتبادلة بين الظروف الاقتصادية فيما أسماه
تمشيا منه مع ماركس وانجلز ، باسم « المذهب المادى
التاريخى » .

وعلى الرغم من أن المؤرخ الرومانى أ . ر . زينوبول
[١٨٤٧ - ١٩٢٠] ، قد ذكر بالقطع أن عمله ليس فلسفة
للتاريخ ، إلا أنه أصر على بعض نواح مهمة فى التاريخ ذات
دلالة وأهمية بالنسبة لها . وقد صوب كل تأكيد على
التاريخ من حيث انشغاله « بوقائع التعاقب » مميزا عن تلك
العلوم التى يغلب عليها الانشغال « بوقائع التكرار » . إذ
لا يمكن وصف التعاقب التاريخى « بقوانين عامة » مثل تلك
التي يمكن وضعها عن عمليات الطبيعة المستمرة التكرار .
فإن تتابعاته تعد تقريبا « تسلسلات » ينبغى التعبير عنها
بفكرات شاملة لها دلالتها المميزة . ولا تكرر التسلسلات
مطلقا بصورة واحدة متطابقة ، كما أنها غير متماثلة فى
علاقاتها الزمانية والفضائية . وبينما زينوبول يسلم بأن
وقائع التاريخ المتعاقبة مرتبطة بعضها ببعض علما [سببيا] ،
راح يناقش طبيعة السببية فى التاريخ . وقد عرف بين
أسبابه حالات الوعى عند الأفراد والجماعات . « وتشكل
هذه حالة الوعى القوة التى - بدونها - لا تستطيع أية قوة
أخرى أن تعمل » . غير أن نسبة [العملية] فى التاريخ الى
تلك القوة وحدها ، أو الى السوابق من الظواهرات وحدها ،
يعد هملا « غير دقيق » . وقد وجه اهتماما ضخما الى القوى
اللاواعية الموجودة فى التاريخ . « وإن المرء منا ليرى كيف
أنه يحدث فى عدد كبير من الجوانب ، أن يتغلغل اللاوعى
فى مسار الأحداث » . وهناك « فكرة جوهرية » اختص بها
التاريخ وحده ، هى أنه لا يمكن اعتبار الحدث نتيجة لسبب
إلا بعد حدوث ذلك الحدث .

ومع ان معالجته لموضوعه لم تكن وافية ، الا أن زينو بول
أثار مساله علاقة القيم بالتاريخ . وبهذا وجه اعظم اهتمامه
الى الحوض على ازالة كل أثر للأحكام الخلقية من الكتابات
التاريخية أو تخفيضها الى أدنى حد ممكن . وفاته أن يقدر
ما فى مسألة القيم من مدلولات ضمنية أوسع وأعمق بالنسبة
لفلسفة للتاريخ . على أن تلك المشكلة تلقت دراسة تفصيلية
حريصة من المؤرخ الدنمركى أ . جروتنفلت [١٨٦٣ -
١٩٤٢] . فانه فى عمله « تقدير القيمة فى التاريخ
Estimation of Value in History » [١٩٠٣] ، راح يحاج بأن المؤرخ
عندما يصل الى أعلى درجة فى عمله لا يستطيع ان يتجنب تماما
المسائل الكبيرة فى الفلسفة ، بما فى ذلك مسائل التقييم .
ثم راح ذلك المؤلف نفسه فى عمل تال أصدره يكون مسحا
للقيم والتقييم كما يوجدان بشكل تجريبي فى التاريخ ،
وفى الوعي العام للشعوب ، وفى عمل المؤرخين ، وفى
فلسفات التاريخ . واستنتج بأنه على الرغم من أن التاريخ
لا يرتبط ارتباطا مباشرا الا « بالحقائق والقيم النسبية
الزمنية » ، فلا بد مع ذلك من التسليم « بالقيم المطلقة وفوق
الزمنية » . وينبغى لنا تصور المثل العليا فى التاريخ الواقعى
بحسبانها مراحل تتجه نحو تلك القيم المطلقة أى رموزا لها .
وقد عبر عن « اعتقاده » بأن « النقطة » التى منها يستطيع
المرء الانتقال من القيم الزمنية الى القيم فوق الزمنية ، انما
تكمين « فى الاحساس الشخصى الباطنى المحض (Gesinnung)
للفرد » .

وعندى أن أوفى دراسات رائدة قام بها فيلسوف عصرى
للتاريخ هى تلك التى قام بها هنريخ ريكترت [١٨٦٣ -
١٩٣٦] تقريبا فى نفس الوقت الذى قام فيه بأبحاثه التى
تعديلها فدرا وأهمية المؤرخ أرنست تروبلتش [١٨٦٥ -
١٩٢٧] . وسنجرى هنا بالإشارة الى فرضياته الرئيسية .

وقد ذهب ريكرت الى أن منطق العلوم التاريخية هو نقطة
الابتداء في حقل فلسفة التاريخ ، تم حبس اعظم مؤلفاته
على تلك الفكرة . فكل موضوع من موضوعات المعرفة يمكن
النظر اليه نظرة عامة شاملة ، على اعتبار الخصائص المشتركة
التي يسهم بها مع غيره من نفس الصنف والطبقة ، والنظر
اليه من « الناحية الفردية » على اعتبار ما يمكن التذهن به
استنتاجا منه وحده . وعلى حين أن التاريخ يحتاج الى بعض
التعميمات [الأحكام العامة] ، فان منهجه المنطقي ، يقوم
قبل كل شيء على « التفريد » (*) ، وذلك لأن عليه أن يعالج
شخصا أو أمة أو جماعة أخرى ، أو يعالج عصرا أو حقبة
أخرى من الزمن ، في حدود صفته الخاصة كفرد . والشئ
العام في التاريخ ، ليس هو نفس العام التجريدي للعلوم
الطبيعية ، ولكنه « كل » تكون للجزئيات فيه أهميتها .
« فالعام المتعلق بالترابط التاريخي ، ان هو الا « الكل »
التاريخي عينه ، وهو ليس نظاما من مفاهيم عامة ، وذلك
لأن الكل يناله التأمل في التاريخ في حدود صفته الخاصة
دائما ، وتفرد الفذ وفرديته » . ولا يخفى أن التطور في
التاريخ ينطوي ضمنا على ظهور شئ جديد ، فهو من ثم
مختلف عن التكرار ، والمتسقات الدائبة الاستمرار الموجودة
ضمنا في « القوانين » في صورتها المصوغة في العلوم
الطبيعية . وينبغي أن تلمس العلاقات العلية [السببية]
في التاريخ ، ولكن ريكرت أوضح أن جميع العلل [الأسباب]
الفعلية تعتبر جزئيات ، ينبغي تمييزها من التعميمات
التصورية « للقوانين » . ولا يجوز أن تعد حرية الاختيار
عند البشر ، أنها تحتوى على « عمل لا سبب له » . والتأكيد
الرئيسي الثاني في أعماله مركز على القيم والتقييم (**) .

(*) المقصود بالتفريد Individualizing من التخصيص : أى معالجة الفرد
بتخصيص وتفصيل - (المترجم) .
(**) استخدمنا « التقييم » لأنها أوضح عند القارئ من « التقويم » وهى الأصح
لفريا - (المترجم) .

والمبدأ المقرر في التاريخ، هو أن ما ليس له علاقة بالقيم ليس له معنى لدينا . فكل مؤرخ ليس مجرد اختصاصي ، يحتاجه شيء من هذه الناحية المتعلقة بفلسفة التاريخ في اتناء بته فيما يعتقد انه أقل أهمية أو أكثر أهمية . غير ان اتجاهات المؤرخين غالبا ما تكون ذات جانب واحد على نقيض من فلسفة التاريخ الوافية وما تتصف به من تعدد الجوانب ، وهي فلسفة تسمى ضمنا الى وجود نظام للقيم . فهل من الممكن - واذا أمكن فكيف - الوصول الى نظام للقيم يمكننا من فهم معنى مجرى التاريخ بأكمله ؟ فأما المؤرخ فانه يجد تصورات عامة للقيم في التاريخ ، ولكن ليس هناك رأى في القيم - تجريبييا كان أو نسبيا - يمكن أن يعد كافيا وافيا . فالشكر يحتاج ، كما اننا نفهم بشكل ما ، - الى المعايير والتقنيات المثالية « التي تسمو فوق » الحقائق التاريخية ، التي نحكم عليها بالاشارة اليها . وهكذا انتقل ريكرت وفندلاند وترويلتش الى تأكيد القيم المتسامية المطلقة ونقلوا الى التاريخ منهج فلسفة كانت الناقدة . على أن هؤلاء الكتاب حين فعلوا ذلك جميعا بلغ من تأكيدهم على مفاهيم المعايير المتسامية أنهم أخفقوا في أن يطبقوا على خبرات القيمة الفعلية بوصفها جزئيات ، منهجهم التفريدي لفلسفة التاريخ . ويبدو أيضا أن ريكرت أحس بوجود بعض الصعوبات حول الوصول الى قاعدة يقيم عليها موضوعية Objectivity مثل هذه القيم المتسامية . وذلك لأنه رفض كل انتقال من الأشخاص والجماعات والأحداث الواقعيين في التاريخ الى « مطلق » يتجاوزهم ، مصرحا بأن مفهوم « الحقيقة المتسامية » ، شيء « غير مجد » ، كما أنه « أجوف تماما » ، بالنسبة لفلسفة التاريخ ، وأن الواقع ان مملكة التاريخ مع وجود ذلك المفهوم تفقد كل معنى لها . ولذا يمكن الحكم عليه بأنه لم يتوصل الى فكرة واضحة حول موضوعية « القيم المتسامية » في علاقاتها بالتاريخ الفعلي .

أضيف الى هذا أن ريكرت وان برز عمله الأول في هذا المجال،
لم ينتج لنا فلسفة تاريخ نسقية شاملة .

ونشير هنا الى أن معظم هؤلاء الفلاسفة الألمان، المشتغلين
بالتحليل المنطقي وطبيعة التقييم ، لم يمنحوا مسألة التوليف
العام قدرا كبيرا من التفاتهم . وكانت تلك المسألة أهم ما دار
حوله عمل هـ . بر [١٨٦٣ - ١٩٤٢] . فانه جمع في كتابه
« التوليف(*) » في التاريخ La Synthèse en Hist. [١٩١١]
بعضا من الأفكار والمناهج الجوهرية المستخدمة في « مجلة
البحوث التوليفية التاريخية La Revue de Synthèse Historique
التي ظل يحررها منذ عام ١٩٠٠ . وقد وجه انتقادات
اعترض بها على بعض الأشكال المبكرة الأولى من فلسفات
التاريخ ، واختص برفضه النوعي المحدد ذلك النوع من
فلسفة التاريخ الذي أوضحه باقتباس نقله عن فخته :
« فالفيلسوف الذي راح بوصفه فيلسوفا يشغل نفسه
بالتاريخ ، - يتبع المسار المختط مقدما لخطة العالم ، وهي
خطة واضحة له ولكل ذي عينين « دون أدنى حاجة الى أية
معونة من التاريخ » ، وان حدث انه استخدم التاريخ ، فلم
يكن المقصود من ذلك أن يطلب اليه أى ايضاح عما قد
يحدث . . وانما الغرض فقط التأكيد بضرب الأمثلة والوصول
في العالم الحقيقي للتاريخ الى استخدام ما سبق فهمه فعلا
دون لجوء الى استجداء مساعدته » . ومن الناحية الأخرى ،
دفع بر بأن الأعمال التي ألفها المؤرخون المحترفون وقصروها
على مسح الحقائق وتسجيلها بحرص وعناية وأردفوها بكل
ما يلزمها من معدات المراجع والتوثيق بالمستندات ، لم تكن
كافية بأية حال من الأحوال . فلا بد للمعرفة العلمية من
« عملية توليف » ما ومن ثم ، فان كتابه خصص لبحث طبيعة

(*) التوليف (Synthesis) : جمع العناصر المختلفة الخاصة بمجموع معين
وتدل أيضا على تجميع العناصر ، كما أنه أيضا منهج العرض الذي ينحدر من المبتدأ
الى النتيجة ومن الأسباب الى التأثيرات .

« التوليف التاريخي » . وقد وصف هو نفسه عمله بأنه مبحث منطقي يدور حول أوليات فلسفة التاريخ لا حول عرض نظام أو نسق . وقد وجه النقد إلى الدراسات [ومعظمها ألمانية] التي تمثل التاريخ وكأنما يدور فحسب حول « المتفرد الفذ » و « الجزئي » في مناقضة لالتفات العلوم الطبيعية لكل ما هو متسق ومتكرر ، كما وجهه إلى تلك الدراسات [ومعظمها فرنسية] التي حاولت أن تنعت التاريخ بمبادئ اجتماعية عامة . واحتج على ما أظهره بعض المؤرخين من زراية بكل فلسفة للتاريخ، مظهرا اصراره على أن فلسفة التاريخ تبحث في مسائل لا بد للمؤرخين من مواجهتها ، وتقديم بعض مقترحات تتعلق بتلك المسائل . وقد أكب على مناقشة جميع ما ظهر في زمانه من مؤلفات تقريبا في تلك المادة ، غير أن من العجيب أنه لم يشر قط إلى مواطنه رينوفييه الذي اتفق معه إلى حد كبير في المسائل الجوهرية .

وفي شيء من التبرير وإن لم يكن تاما ، اتهم بر ريكتر ومن لف لفه من المؤرخين بإحداث تفرقة فكرية بين « الطبيعة والتاريخ » . إذ من المعلوم أن الحوادث الفريدة في التاريخ ليست محض خليط مشوش : فانها لا تقع تحت بحث المؤرخ وتأملها إلا في إطار استمرار أو تطور . فمع التطور ، فضلا عن التغيير ، يوجد عنصر استدامة . « فالتاريخ » قائم في « الطبيعة » ، و « الطبيعة » قائمة في « التاريخ » . ومع أن في الامكان تمييز الصفات النوعية لكل منهما ، فان علاقتهما الدائمة لا بد من الاعتراف بها . والواقع أن عمل المؤرخين في المستقبل سيتم توجيهه التوجيه الصائب « في حالة واحدة فقط هي تعميق فكرة العلة [السبب] . ذلك أن البحث عن العلل (الأسباب) في التاريخ قد تم دائما على يد التجريبيين بصورة أشبه بتحسس الغميان ، كما تم تصوره بشكل يسير على يد الفلاسفة ، فضلا عن أنه لم ينظم تنظيما قاطعا عند

المناطق « . وقد راح بر في الفصل الذي عقد بعنوان :
« العلوية في التاريخ » ، يؤكد أهمية الاعتراف بمختلف أنواع
العلل . والمشكلة الكبرى التي تواجه التوليف في التاريخ
تقوم في العلاقة بين « القوانين » ، (كقوانين الطبيعة مثلا)
والعوارض الطارئة والدواعي [وهو المصطلح الذي استخدمه
بدلا من المصطلح المعتاد ، ألا وهو العلل [الأسباب]
النهائية] . وقد بحث بر « العوارض الطارئة » باعتبارها
أشكالا من الصدفة وأشكالا من الفردية . وذلك أنه فيما يتعلق
بالتاريخ يوجد عنصر من الصدفة مرتبطا حتى بالقوانين
نفسها ، فأما « متى » « وأين » نجدها تعمل عملها ، فأمر
يتوقف على شيء موجود في زمن ومكان معينين . والصدفة
تتجلى بطرائق كثيرة متعددة ، توضيحها الإشارة الى أن مجرى
التاريخ ربما تغير لو أن أنف كليوباترا كان أكبر قليلا .
بيد أن بر أصر على أن « أحداث » الصدفة ينبغي تأملها
مرتبطة بكامل السياق الذي وردت فيه ، ومتى تم ذلك ، تبين
أن التاريخ لم تسيطر عليه الصدفة بأية حال وامكان الفردية
حاضر في الأشخاص الأفراد وفي الجماعات والبيئات
الجغرافية والآماد الزمنية . غير أن هذه جميعا لها بعض
اتساقات يرتبط بها تفردا . وبينما ترى أن بعض المؤرخين
قد بالغ في الدور الذي تلعبه الصدفة ، فإن بعضهم الآخر
بالغ في تأكيد الفردية ودورها في التاريخ ، اللهم الا تلك
الفردية التي ترتبط ، أما « بترتيب القوانين » أو « ترتيب
الدواعي والأسباب » والواقع أن بر قد ركز معظم تأكيده على
الثاني من الأمرين وهو الفردية من حيث أنها تتضمن الناحية
النفسانية . فعلم النفس يعتبر مساعدا للتاريخ (كسجل) ،
وذلك لأن « التاريخ [باعتباره واقعا] » ، إنما هو مولد النفس
(Psyche) ، وتطورها . أضف الى هذا أن الأساس إنما
يوجد في الشخص الفرد . « فنحن نرجع دائما الى الفرد » .
« فإن الجمهور لا يفكر ، كما أن القبيلة أو الشعب الذي يمر

بأحدى الأزمات لا يفكر ، ولا يخلق فكرا ، وإنما هو يستخدم
الفكر الذى اكتسب » • « والذى يخلق هو الفرد وحده » •
ولكن كان من صميم تصور بر للتوليف فى التاريخ ، اعتقاده
بأن فكر الأفراد والخلق الذى يخلقون ، له على الدوام علاقة
بالقوانين (قوانين العالم المادى) ، وبالمجتمع « وقوانين
العقل » ، (أى المنطق التأملى المرتبط بالغايات المنشودة) •

- ٢ -

ولم يحاول بر أن ينشئ بنفسه توليفة تاريخية عامة •
وكل ما عمله أن كلف مجموعة من الناس بكتابة أقسام من
فصول فى تلك التوليفة • وبدى أن نتيجة مثل هذا العمل
التعاونى لا مناص لها من أن تكون أقل وحدة من توليفة
يقوم بها مؤرخ بمفرده • وهنا نعرض بالحديث عن أرنولد
ج • توينبى وكتابه : « دراسة التاريخ (١) The study of
History • فإن ذلك الكتاب بمجاله الضافى وتفصيله الوافى
وتغلغله فى العلاقات العلية وفهمه للاتحادات وتعقبه للنشآت
التكوينية والنمو والاضمحلال وتأمله لطبيعة التاريخ الجوهرية
ومعناه ، أدنى ما صدر من معالجة أنجزها الإنسان حتى اليوم
الى نمط التاريخ العام • ويحق ما نختم فى هذا الكتاب
بتأمل ما ورد فى كتابه • والمقام الموجود بين يدينا هنا يجعل
عمل حتى مجرد تلخيص موجز للكتاب أمرا مستحيلا • على
انه لا لزوم لذلك التلخيص ، وذلك لأننا نعرض هنا بنسوع
خاص لأفكاره حول طبيعة التاريخ وتفسيره •

(١) انظر ١ ج • توينبى فى : « دراسة التاريخ » The Study of Hist
مطبعة جامعة أكسفورد لندن ونيويورك ، وصدرت الأجزاء ١ - ٣ فى ١٩٣٤ ، الطبعة الثانية
١٩٣٥ ، المجلدان من الرابع الى السادس ١٩٢٩ ، والسابع الى العاشر ١٩٥٤ •
(*) وقد ترجمه فؤاد محمد شبل الى العربية موجزا له باسم دراسة التاريخ طبع
لجنة التأليف بعابدين لحساب الجامعة العربية - (المترجم) •

والواقع أن توينبى لا يكتب عن التاريخ متخذاً موقفاً مشاهد غير متحيز ، ولكن كشخص يعرف بوعى فى نفسه انه مشارك فيه . فانه يتحدث فيه عن مناسبات لاح له فيها ان هناك « اتصالاً مؤقتاً بينه وبين الممثلين فى بعض الأحداث التاريخية المعينة » . وقد أحس فى خبرة رائعة « لا سبيل الى معوها » ، « انه متنبه تنبها مباشرا الى مرور التاريخ وهو يفيض من خلاله برفق فى صورة تيار جبار والى حياته هو ، وهى تصعد صعود موجة فوق مفيض ذلك المد العارم » . [الفصل العاشر ص ١٣٩] . ومعنى هذا أن طبيعة التاريخ الأصيلة وان تعين بذلك أن تحس احساسا باطنيا ، فان نتائج دراستها تتطلب تكويننا تصوريا . وفى رأى توينبى ان التاريخ يعتبر واحدة مما لا حصر له من زوايا رؤية الحقيقة . وقد عرض توينبى بالنقد للمؤرخ هـ . أول فيشر وندد بانكاره انه وجد فى التاريخ أى ايقاع متكرر أو أنماط ، وأظهر أصراره انه توجد الآن حقائق ومعطيات كافية للوصول الى استنتاجات يمكن الاعتماد عليها حول صفات التاريخ وخصائصه المميزة . وانه ليرفض ما قدمه أوزوالد شينجلر من قياسات تمثيل بيولوجية ، كما يأبى قبول بيانه الذى رسم التاريخ فيه فى صورة من تسلطت عليه ضرورة قاهرة ، لها قانون يحتم التفكك والتحلل .

ورغبة فى الوصول الى « منظورات » سليمة ينبغى على المجموعات الكلية الموضوعية تحت الدراسة أن تمضى الى ما هو أبعد من الأمم ، حتى تشمل الوحدات الأكبر للمجتمعات المتمدية . وقد صنف واحدا وعشرين صنفا من هذه المجتمعات ، على أن تصنيفه هذا وان كان ينفع غرضه ، لا يمكن أن يدعى لنفسه الصحة « المطلقة ولا الشاملة » . ولا يخفى أن التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة انما هو « انتقال من حالة سكون الى نشاط ديناميكي متحرك » .

[ج ١ ص (١٩٥) *] على انه يقول « حتى عن أشد الحضارات تقدما وتقدمية » ، ان « انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين » ان هي في الواقع « الا انسانية بدائية » ، [ج ٣ ص ٢٤٣] * وبالرغم من هذا ، فان البروليتاريا (**) ، « في المجتمعات المتمدنة ، وان لم يكن فيها جميعا « باطلاق » تلعب في التاريخ دورا مهما جدا ، وبخاصة في ناحية الدين . غير أننا نعرض لبحث البيانات التفصيلية عن مختلف المذنيات لأنها لا تعنينا هنا . وبالإشارة الى نمو تلك الحضارات وتفككها ، تصبح لمفاهيم « التحدي والاستجابة » أهمية خاصة . ذلك ان النمو والتفكك يتوقفان كلاهما على أساليب الاستجابات ومداهما ، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح أو فشل ازاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية . ذلك ان التاريخ لم تحدده الأحوال الاجتماعية وحدها . ويركز توينبى التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيا . وقد يتوقف النجاح أو الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى من يستجيبون . « وهناك تحديات تنطوى صرامتها على السلامة وهي تحدو الشخص البشرى المتعرض للمحنة الى استجابة خلاقة ، على أن هناك أيضا تحديات ذات صرامة جارفة لا بد أن يخضع لها الضحية البشرية وانك لتجد أشد التحديات اثارة في موقع متوسط بين نقص الصرامة والاسراف فيها » . [ج ٢ : ص ٢٩٣] ولا شك أن هناك farkا قاطعا بين عمليات النمو والتفكك . ففي النمو يوجد « تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدا ، يبعث استجابة ناجحة أخرى ، وهكذا دواليك ، حتى يشرف الأمر على انهيار » ، « فأما التفكك فينطوى على « تحد يثير استجابة

(*) تشير الأرقام الى صفحات الطبعة الانجليزية من كتاب توينبى - (المترجم) .

(**) البروليتاريا : هي في النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال الذين يعيشون من أجورهم وعملهم وهي في روما القديمة طبقة المواطنين المعدمين المنجيين للذرية - (المترجم) .

فاشلة ، تنتج محاولة أخرى تتمخض عن اخفاق آخر .
وهكذا ، حتى يستشرف الامر الانحلال» ، [ج ٦ : ص ١٨١] .
ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات
المختلفة . فالحضارة الصحية هي التي لم تكن قط حضارة
راحة سكونية [استاتيكية] « والحركة المتناهيّة المفردة
المتنقلة بالأحوال من الاضطراب الى استرداد التوازن لا تكفي
ان كان التكوين سيعقبه النمو . ولكي يتيسر تحويل الحركة
الى ايقاع متكرر مغب لا بد من حماس يدفع بالطرف الذي
يجابهه التحدي عن طريق الاتزان الى فرط توازن يعرضه
لتحديات أخرى جديدة ، وبذلك يبعثه على اتيان استجابة
جديدة تأتي في شكل اتزان آخر ينتهي بفرط اتزان آخر ،
وهكذا دواليك ، في حركة تعاقب يعد لا نهائيا من حيث
القوة والامكان » . [ج ٣ : ص ١١٩ ، وانظر أيضا ص
١٢٨] ، [من الأصل الانجليزي] والدعة ألد أعداء الحضارة
وهي شيء تمنعه الطبيعة الفيزيائية الى حد ما . ولا بد للناس
من القيام بجهود مستمرة لكي يصونوا من عصف الطبيعة
وهجمات المضادة ما اكتسبوه منها .

ولم يقتصر التاريخ على مجرد الاهتمام بالتكيف وفق
الطبيعة : بل كان أيضا تكييفاً يلم بالطبيعة من أجل غايات
ثقافية . « ومعروف ان جميع الأجناس قادرة على الأخذ
بأسباب الحضارة » ، [ج ١ : ص ٢٣٨] . ولكن رغم أن
الفوارق بين الأجناس ظواهر طبيعية ، فان الفروق بين
الحضارات لا يمكن ارجاعها الى الفروق العنصرية وحدها .
وليس التوسع الجغرافي معيارا لنمو الحضارة . بل ان توينبي
يميل على العكس من ذلك الى اعتباره نقيضا لتلك الحالة الى
حد كبير . « ويرى ان الترابط المتبادل بين التوسع الجغرافي
والتفكك الاجتماعي يصدق « على الجملة » كمعيار بشكل ما
[ج ٣ : ص ١٥٠ وانظر أيضا ص ١٣٤] . ومع ان هذا
« ربما » كان هو الحال في الماضي ، فمن المؤكد ان توينبي

لا يقصد أن يشير ضمنا الى أنه لا مفر من اسقاط كل رجاء
 فى حضارة تعم العالم كله فى المستقبل . اذ ربما تضمنت
 احدى الحضارات المتقدمة تكنيكات ساكنة وربما ضمت
 حضارة متدهورة تكنيكات تتطور . وربما حدث فى حضارة
 متقدمة ان أطلقت تكنيكات جديدة العقل البشرى من أساره
 ابتغاء أهداف أخرى . وفى هذا الصدد وتقيضه يدخل
 توينبى مصطلح « التحويل الأثيرى (*) » ويطلقه على « نقل
 الطاقة أو نقل التأكيد من دائرة دنيا للوجود أو دائرة للعمل
 الى دائرة أعلى » . ولا شك أن مدى « التحويل الأثيرى »
 وتنوعه عظيم جدا . اذ أن العمل فى الحقل الخارجى يصل
 الى نتيجة أدنى ، كما أن العمل فى الحقل الداخلى يصل الى
 نتيجة أكبر [ج ٣ : ص ١٩٣] .

وهناك فترات وظروف تقوم فيها درجة نسبية من الدعة
 والتماسك ، وأخرى يتم فيها قدر كبير من النشاط والتقدم .
 ويستخدم توينبى فى الاشارة الى هاتين الحالتين المصطلحين
 الصينيين « ين ويانج » فأما حالة الين Yin فتتضمن تكامل
 العرف كما تنطوى حالة اليانج Yang على تمايز الحضارة :
 وهى « نواح لنبيض ايقاعى يجرى فى كل عروق هذا العالم »
 [ج ٣ ، ص ٣٧٦ ، وانظر أيضا ج ١ ، ص ١٩٦ ، و ص ٢٠٧] .
 وثمة بعض فترات الاضطراب والتحديات القاسية ، وهى
 التى يسميها توينبى « أزمان المتاعب » . وفى هذه الفترات ،
 حاول الناس الفرار من مشكلات الحاضر بتوجيههم الأنظار
 نحو الماضى أو نحو المستقبل أو الانفصال عن شئون الدنيا .
 فالعتيقية Archaism (**) والمستقبلية والانعزالية تحاول
 حل مشكلة روحية أثارها اضطراب أو انهيار ألم بمفيض

(*) التحويل الأثيرى Etherealization هو الأثير (بسكون الاء وفتح الياء) أى
 جعل الشيء أثيريا أو بالغ الرقة كالأثير - (المترجم) .

(**) العتيقية : أو « الأرخية » استخدام ألفاظ أو أساليب قديمة مهجورة والمستقبلية
 Futurism حركة فى الفن والموسيقا والأدب تميزت بالدعوة الى أطراح التقليد
 ومحاولة التعبير عن الطاقة الدينامية الميزة لحياتنا - (المترجم) .

الحضارة النامية السابقة . وفي رأى توينبى ان « الحركتين المستقبلية والعتيقية [الارخيه] انما هما بدرجة متساوية محاولات لقطع الصلة مع حاضر مضجر، بالقيام بوثبة طيرانية للخروج من ذلك الحاضر الى منطقة أخرى فى مجرى الزمان، دون التخلّى عن مسطح الحياة الدنيوية فى هذه الأرض » [ج ٦ : ص ٩٧] . ولكن مصير الأمرين هو الفشل . والاعتزالية كما تمثلها الأشكال الاغريقية والهنديّة التي يبحثها توينبى - تعد من حيث الجوهر « طريقة من طرق المعرفة » يصحبها جهد للوصول الى التحرر من الوجدان . « فهي لا تقدم حلا للمشكلة التي تنطلق لحلها » . غير أن هناك امكانا رابعا : هو تغير المظهر ، الذي لو ارتبط به الانسحاب والعودة كان لهما معنى . وذلك انه بعد القيام بانسحاب مؤقت من الدنيوي بغية التركيز على الروحي ، توجد عودة تهدف الى تغيير مظهره بوصفه نقيضا للمحاولات التي تبذل للفرار منه فرارا أبديا .

وقد تبين لتوينبى ان الحضارات لم تكن لها معان كاملة فى ذاتها ، ولذا فانها كفت عن أن تكون فى نظره « حقولا للدراسة يمكن فهمها » . ثم انتقل الى البحث فى شأن الدول العامة الشاملة ، وهى ذات النطاق الأوسع من الحضارات وان احتوتها . فالدول العامة « تظهر الى حين الوجود لتضع حدا للحروب ولتحل التعاون محل سفك الدماء » ، [٧ : ص ٥٥] . فهي تتضمن دعوة الى لم الشعث « بعد التششت الطويل المستمر الذى حدث « زمن الاضطرابات » ، [ج ٧ : ص ٤٣] ، وتجلب احساسا بالوحدة فى المستوى السياسى ، وتواصل بحث الانطباع الذى ضربه مؤسسوها وخلفاؤهم . وان مواطني تلك الدول ، اذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف اليه جهود البشر ، ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنا خالدا . بيد أن التاريخ أظهر فى جميع الحالات بلا استثناء ان الدولة العامة ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى اليه جهود البشرية ،

اذ انها لم تتمحض الا عن سلام وهمى . ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها اعظم القدر والاهمية في التاريخ ، بفضل ما لها من نظم موصلات ومستعمرات ولغات وفوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود عملات، كذا المواطنة بدرجة أقل لأنها لم يتحقق نجاحها تماما . ويذهب توينبى الى ان الدول العامة وان اضطهدت الناس في بعض الأوقات وحاولت قمع الديانات ، فان أعظم من استفاد منها بصفة خاصة الكنائس العامة . هذا وقد طبعت الدول العامة على المذهب الانسانى البحت ، وهى بهذا الوصف لا تعد قادرة على مجابهة مشكلات التاريخ . « والمجتمع الوحيد الذى تتبدى فيه القدرة على احتضان « البشرية » بأكملها انما هو مدينة رب (Civitas Dei) فوق انسانية كما ان فكرة مجتمع يحتضن البشرية بأكملها ولا يحتضن رغم هذا شيئا غير « البشرية » ان هى الا حديث خرافة فى المجال الأكاديمي » ، [ج ٦ : ص ١٠] .

والكنائس أو [الملل] العامة نوع من المجتمعات أعلى من الحضارات أو الدول العامة . ويميز توينبى أربعا من هذه الكنائس أو الملل العامة : الهندوكية والبوذية الماهايانا والمسيحية والاسلام . وهو يعالجهن جميعا كأنما هن بمعنى ما متعادلات روحيا، وان أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحى جهاد الانسان الروحى . وهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية وكل « تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبرتها » . [ج ٨ : ص ٤٤٢] . وقد « أوجدتهن جميعا البروليتاريات الداخلية لمجتمعات أصابها الانحلال » . [ج ١ : ص ٩٩] . ونشأت جميعا فى « أزمان الاضطراب » . « والعلامة المميزة لهن جميعا هى أنهن جميعا ينتظمن فى عضويتهن الاله الحق الأوحى » . « مهمما تكن الشاكلة التى تصوروا عليها » ربهم الأعلى » . « وأضفت هذه الزمالة

البشرية مع الاله الأوحد الحق التي اقتربت منها الديانات
البدائية وبلغتها الديانات الأعلى ، [أضفت] على هذه الأخيرة
فضائل حيوية معينة لم تكن موجودة لا في المجتمعات ولا في
الحضارات البدائية . ومنحتها القدرة على التغلب على
الخلاف الذي هو إحدى الآفات والشور المتأصلة في « المجتمع
البشري » من قديم الزمان . كما أن تلك الزمالة قدمت حلاً
لمشكلة معنى التاريخ ، وألهمت اتباعها مثلاً أعلى للخلق
استطاع أن يكون منبهاً روحياً ذا قوة مؤثرة يخدم الجهد
الجبار الهادف إلى جعل « الحياة البشرية » ممكنة في « هذا
العالم » ، كما أنها نفعت في الإطاحة بالخطر الكامن فطرة
في الدين الزائف عندما كان يوجه إلى غير الاله الأحد الحق ،
وانما إلى بعض زملاء الانسان من المخلوقات البشرية » .

والأمر الجلي من مسحه للتاريخ ، أن توينبني لا يستطيع
التسليم بأي ادعاء لأية ديانة بأنها « هي المظهر القاطع المانع
» للصدق الروحي » . [ج ٧ : ص ٤٢٨] . ونشير هنا إلى
أن تعبيره حول ذلك الرأي بالغ القوة . وهو إذ ينكر أن
الديانات الأخرى قد تكون هي اختيار الله وتكون وسائل
كافية لإظهار « نفسه » أمام بصائر بعض النفوس البشرية ،
» يجعل ذلك التعبير يبدو مشوباً بالتجديف » . فإن كان هذا
الإنكار يدخل في المسيحية ، فلم يستطع أن يسمى نفسه
مسيحياً . ومع ذلك ، فإن نظرتة إلى التاريخ ليست بالنظرة
المسيحية التقليدية على النحو الذي بسطه مثلاً القديس
أوغسطين وفون شليجل ورينولد نيبور (١) . على أن لغته
قد تومىء أحياناً إلى قبوله للمبدأ المسيحي عن التجسد الإلهي .
» فالأمر كما عرّفه القديس اثناسيوس حذساً ، أن الله رأى
أن ينزل إلى مستوى الانسان لكي يرفع الانسان إلى مستواه

(١) ويبدو أن هذا يؤكد نشرة لنقد لوقلة من وجهة النظر التقليدية وضعه

المستمر م . وايت (ج الملحق ، ص ٧٢٧ - ٧٤٨) .

[تعالى] ، [ج ٧ : ص ٥١٤] ، « لقد أظهر خالق الانسان قوته » يوصفه « المحبة المتجسدة » ، [ج ٧ : ص ٥٦٥] . وهو يتحدث عن « المحبة التي حدث بالاله أن يصبح انسانا [يتخذ هيئة الانسان] لكي يصبح المخلص للانسان » . [ج ٧ : ص ٥٣٦] . « والآن ونحن نقف ونشخص بأبصارنا الى الشاطئ الآخر ، ينهض شخص واحد من الفيضان الطامي ويملا أجواز الأفق كلها فورا وذلك هو المخلص . . . » [ج ٧ : ص ١٧٨] وهو يقول : ان ما يتصف به الحديث الالهى من تفرد هو جوهر قصة العهد الجديد . ولكن هل هذه القصة تسجيل للوقائع التاريخية الفعلية أو هي ضرب من التعبير الشعورى ؟ انه هو نفسه يسأل : « وهل يكون لله أن يمنع بقرار رفض (Veto) صادر من الانسان ، من تجليه نفسه بطريق الشعر : Dichtung ، ان شاء ، مثلما يفعل بطريق الحقيقة ؟ Wahrheit » ، [ج ٦ : ص ٥٣٨] ، على انه وقد ركز فكره على الكنائس أو الأديان العالمية العامة الأربعة جميعا ، يعبر عن ظنه بأنه سيحدث فى « الفصل التالى مما ستأتى به الأيام مستقبلا من تاريخ مسكونى انسانى ، ان الأديان الأعلى الأربعة التى انبثقت من أطلال حضارات الجيل الثانى لا بد لها أن تلتقى لقاء روحيا حميما بعضها مع بعض ، ومهما تكن نتيجة ذلك الحدث الروحى العظيم الوشيك ، فمن الواضح انه يحتمل له أن يفتح حقبة جديدة فى الحياة البشرية فى « هذا العالم » . [ج ٨ : ص ٦٢٨] .

ان التفسير النهائى الذى يقدمه توينبى للتاريخ تفسير دينى فى أساسه . وهنا يصبح من الضرورى أن نجتمع فى صعيد واحد بعض بياناته حول الحياة الروحية . فانه راح فى ملحق [ج ٧ : ص ٧٠١ - ٧١٥] يناقش التناقض الذى طبعت عليه الظروف الموائمة للتقدم الروحى والعلمانى . وفى استعراض يبدو غير كاف لتبرير النتيجة التى توصل

اليها ، يكتب عن القضية (*) باعتبارها « قانونا للدين » .
ومع هذا فان بتلك القضية النقيضة ثلمات وثغرات ، وذلك
لأن الحياة الروحية بمعناها الأوسع ربما شملت أيضا
« خبرات ونشاطات ثقافية جمالية غير دينية » [ج ٧ ، ص
٧٠٢ - ٧٠٣] . وقد عنت له نتيجتان أوردتهما على النحو
التالى :

١ - ان هناك تناقضا أصيلا بين التماس « رؤيا
السعادة » ، التى هى الهدف المنشود من الدين وبين طلب
القوة المادية فى أى شكل من أشكالها .

٢ - « ان العرق العلماني الموجود فى النشاط الروحي
انما هو مصطلح وسط يقع بين الدين من ناحية ونشيدان
القوة المادية من الناحية الأخرى » [ج ٧ : ص ٧١٠] على انه
فى حقل الخبرات العلمانية الثقافية ، انما يعالج الموسيقا
والشعر [الأدب] والفنون المرئية ، ولكنه لا يعرض للإنجازات
الذهنية فى « العلوم الطبيعية » . والفكرة الرئيسية فى
« التحدى والاستجابة » يتعين أن تطبق على الدين ويوجد تحد
للبت فى القضية النقيضة للروحي فيما يتعلق بالمادى
باعتباره غاية فى حد ذاته . فان حرية الفرد فى إصدار
قرارات حيوية ، يعد خلة جوهرية للحقيقة والواقع ، كما
يتكشف فى التاريخ . ومع أن توينبى يتحدث عن الحرية
بوصفها « نسبية » ، فان المتضمن العام لبسطه للموضوع هو
انها مطلقة بالفطرة : والنسبية اذن تتعلق بالبدائل التى
تتغير بين مناسبة وأخرى من مناسبات ممارسة الحرية ، وهو
يعبر عن كامل اعترافه بهذا العامل الأساسى فى التاريخ الذى
يتجاهله أو يقلل من شأنه أو ينكره عدد جمة من الفلاسفة
والمؤرخين ورجال اللاهوت . وربما أثار التحدى القائم بأمر

(*) عن القضية أو الفرضية النقيضة Antithesis . ارجع الى فلسفة الديالكتيك

لهيجل - (المترجم) .

الله بين الخير والشر والحياة والموت ، وفي الأنفس البشرية استجابات خلاقة هي بالفعل أعمال بشرية صادرة عن ارادة حرة حقا . [ج ٩ ، ص ٣٨٢] ، فالله يتحدى الانسان بأن يضع أمامه مثالا أعلى من الكمال الروحي ، للانسان مطلق الحرية في قبوله أو رفضه . وقانون المحبة يترك للانسان مجال الحرية فسيحا ، ليصبح اما آثما واما قديسا [ج ٩ : ص ٤٠٥] فأما الائم الخاطيء فأمامه فرص يتعلم فيها عن سبيل الآلام ، وأن ينسدم ، وأن يلتمس عوننا من نعمة الله وفضله . والسبيل المؤدى الى اتصال الانسان بالله ليس هو العقل بل « شبه الشعور » Sub-conscious (*) وقد استخدمت الأديان أشكالا فكرية حصلت عليها من خارج ذواتها وكثيرا ما أصبحت مقيدة بها . مثال ذلك « أن الكنيسة المسيحية بوصفها نظاما وهيئة ظلت الدهر كله معوطة بخيوط شبكة من اللاهوت الهلينستي من نسج يديها هي [ج ٧ : ص ٤٨٤ هـ ١] . ومما يجدر ذكره أن توينبى يعارض أية محاولة للتعبير عن الدين في أيامنا هذه بلغة الفكر المعاصر . فانه بدون تلك اللغة ومع تحرره من اشتباكات الماضي ، لا بد له فيما يقدر توينبى ، أن يتجرد من الصياغة الفكرية . وفي هذا اشارة الى أن الحياة الروحية [باعتبارها دينية] لا بد أن تقتصر تماما على أن تكون خبرة مستيقية باطنية برؤيا السعادة بقدر ما يمكن بلوغ تلك الرؤيا [ج ٧ : ص ٤٧٥ هـ ١٠] .

ومع أن توينبى يقول ان الشغل الحق الشاغل للتاريخ « هو حياة المجتمعات في كل من نواحيها الداخلية والخارجية » [ج ١ : ص ٤٦] كما أن عرضه انما يدور حول المجتمعات

(*) شبه الشعور : أو مادون الوعي مصطلح أطلق على عمليات تحدث من نوع العمليات الشعورية ، ولكنها تحدث خارج نطاق التنبيه أو الإدراك الشخصى للفرد . (المترجم)

المتحضرة والدول الشاملة [أو العالمية] والكنائس العامة [أى الأديان العالمية] ، فإن فردية الأشخاص المعينين تبدو شيئاً جوهرياً فى تفسيره للتاريخ . ومع أن الأشخاص كأفراد لا يمكن كما هو واضح أن يعيشوا حياتهم كلها فى عزلة تامة ، فإن لكل نفس بشرية تفرداً . « فالحقيقة الروحية بأسرها وبالتالى القيمة الروحية بأسرها إنما تسكن فى الأشخاص » [ج ٧ : ص ٥٦٢] « والمجتمع ليس ولا يمكن أن يكون أكثر من وسيط للاتصال تتفاعل عن طريقه الكائنات البشرية الأفراد بعضهم مع بعض . فالذى يصنع التاريخ البشرى إنما هو الأفراد من بنى البشر وليس المجتمع البشرى » . [ج ٣ : ص ٢٣١] « وما المجتمع إلا محض « علاقة خاصة بين الكائنات البشرية » [ج ٣ : ص ٢٢٣] وهذا يتطابق مع إحدى النقط الرئيسية التى جعلها موضع منازعاته وقد بسطها بطرق كثيرة فى كل أجزاء كتابه ، وهى أنه ليس ثمة أى نوع من المجتمع البشرى ، باعتباره كذلك ، تكون له أهمية تامة فى حد ذاته . فالخلق أى الابتكار « أما أن يرجع الى أفراد خلاقين وأما أن يكون على أقصى تقدير من عمل أقلية خلاقة » [ج ٣ : ص ٢٣٩] ، « وهناك بطبيعة الحال أفراد خلاقون يعيشون فى مؤخرة الأقليات الخلاقة » [ج ٣ : ص ٣٦٥ هـ] ويدل التشديد على الاستبطانية (*) Inwardness وبخاصة فى تفسيره الأساسى للتاريخ على حقيقة الفرد ضمناً . « وبفضل التطور المستبطن للشخصية » يستطيع الأفراد من الكائنات البشرية القيام فى حقول أعمالهم الظاهرة بهذه الأعمال الخلاقة التى تسبب نمو المجتمعات البشرية » [ج ٣ : ص ٢٣٣] ويمكن العثور على مقياس النمو وميزانه فى التقدم نحو حرية الإرادة self determination « ولذا فإن أى تنظيم للمجتمع بوصفه ذاك

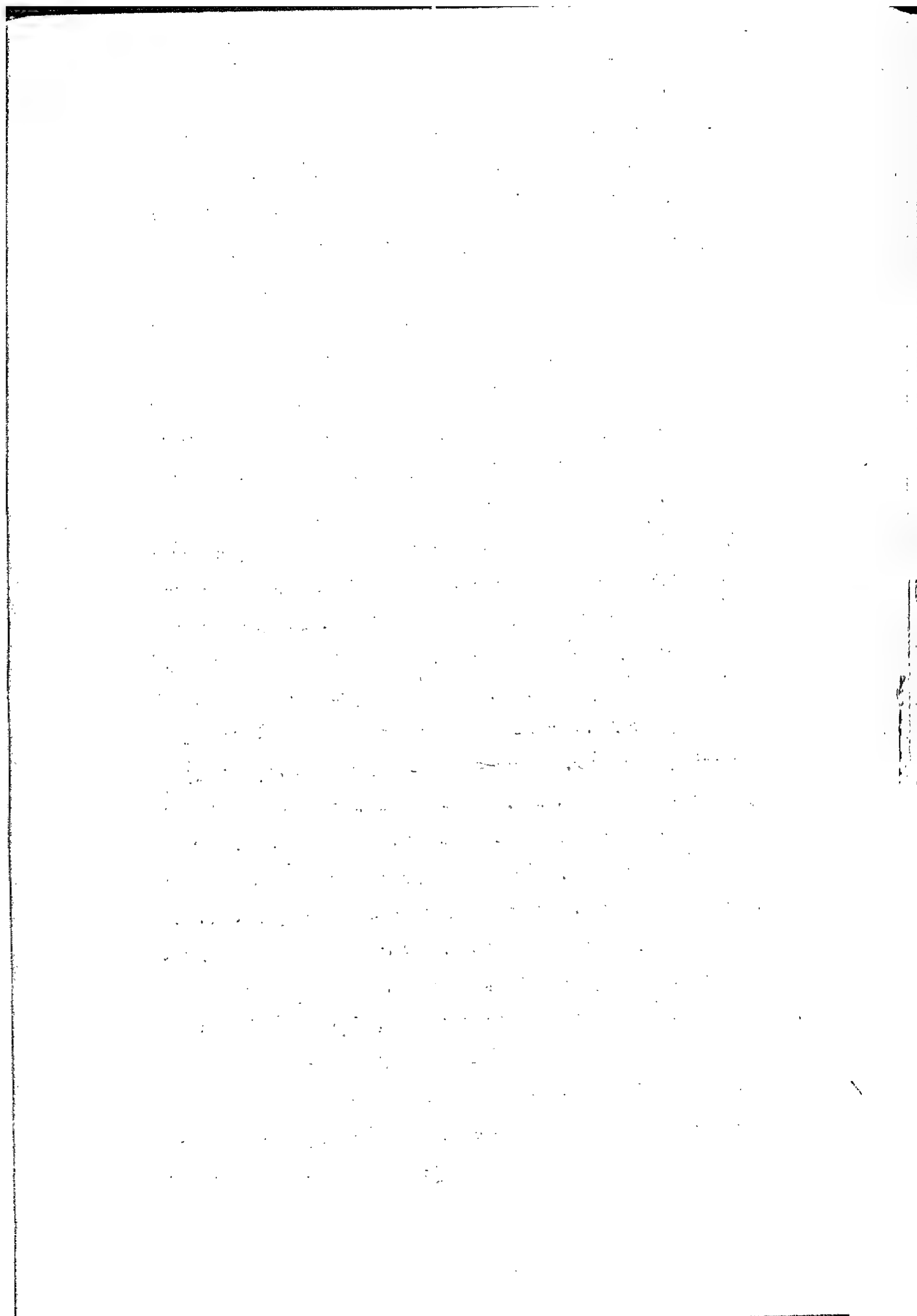
(*) الاستبطانية : استغراق المرء فى حياته الحيوانية ، عقلية كانت أو روحية - (المترجم)

لا يمكن أن يكون يديلا عن الخلاص الروحي للأنفس » .
[ج ٩ : ص ٣٤٧] ثم ان توينبى يعبر عن اشمئزازه وعدم
تصوره للرأى القائل بأن أنفس الأفراد [بما فى ذلك الأنفس
التي عاشت فى الماضى] انما توجد بل وجدت من قبل من أجل
مصلحة المجتمع وليس من أجلها هى ولا من أجل الله ، وذلك
حين « نفكر على أساس تاريخ « الدين » وهو الشئ الذى يعتبر
فيه « مضى الأنفس الأفراد فى هذا العالم الى الله . . النهاية
التي توجد فيها القيمة العليا » [ج ٧ : ص ٥٦٤] . فلو آمننا
ان النهاية الحققة للانسان انما هى تمجيد الله والاستمتاع به
استمتاعا كاملا الى الأبد ، وجب علينا أن نؤمن بأن هذه
الفرصة المجيدة فرصة بلوغ الاتصال بالله ومشاهدة « الرؤيا
السعيدة » ظلت مفتحة الأبواب لكل مخلوق رفعه الله الى
المستوى الروحي للبشرية » [ج ٧ : ص ٥٦٥] ، وقد يشوقنا
أن توينبى لم يعقد أية مناقشة تفصيلية حول الأمل فى الخلود
أو الاعتقاد بتجسد جديد مرتبط بالخلود .

ويحتوى المجلد العاشر قسما عنوانه : « البحث عن
معنى وراء حقائق التاريخ » [ج ١٠ : ص ١٢٦ ، ١٤٤] .
وهو مكون بصورة رئيسية من اقتباسات نقلت عن أعمال
دينية وشعرية من التي تعد عظيمة القدر فى التاريخ . على
أن « عمله » ، ينطوى كذلك على فقرات كثيرة وردت بأماكن
أخرى منه ، وكلها تشير الى آرائه وما يقتنع به حول الأهمية
القصوى للتاريخ . « وعنده أن زاوية الرؤيا التاريخية
تقدم الينا الكون المادى وهو يتحرك حركة طرد من المركز
فى اطار للزمان الفضائى له أبعاد أربعة ، وهى تعرض
علينا الحياة فى كوكبنا الأرضى وهى تتحرك حركة تطويرية
فى اطار للحياة والفضاء والزمان ذى أبعاد خمسة كما تجلى
أمامنا الأنفس البشرية وقد رفعت الى بعد سادس بفضل منحة
الروح ، وهى تتحرك عن طريق ممارسة حريتها الروحية
ممارسة مصيرية لها ما بعدها : فأما أن تدفعها صوب خالقها

أو تنأى بها عنه « [ج ١٠ ، ص ٢] ٠٠ » وان المعنى الكامن وراء حقائق التاريخ ٠٠ انما هو تجلى الله ، كما أنه رجاء فى الاتصال به والاتحاد معه ، على أننا فى ثنايا بحثنا هذا عن « رؤيا للسعادة » يشهد بها بأبصارهم جماعة من القديسين يحقق بنا على الدوام خطر الانحراف عن بحثنا عن الله الى تمجيد الانسان ٠٠ « [ج ١٠ ص ١٢] ٠ » والله موجود وفعال الأثر أبدا فى التاريخ ٠ والخبرة التى لا يستطيع نقلها الا الشعر وحده ، وهى الخاصة باتحاد الروح فى وثائق السلام انما هى اظهار الزمالة التى ليست من عمل الانسان وانما هى من عمل الله ٠٠ [ج ١٠ ص ١٤٠] ٠ هذا وان توينبى فى تأمله الموجز نسبيا للشر ليبدو كأنما يشير الى ما وراء التاريخ أى الى حالة تعلو على الزمن ٠ وقد تمر « بالفهم الانسانى ومضات من التنور فيحدث أن الخدمة التى يؤديها الله « الشر » بوصفه أداة للخلق ، انما هى حقيقة واقعة فى العمل الخلاق الذى يبدعه الله فى « الزمان » الذى يتم التسامى عليه فى تلكم الافلاك العليا التى يدخلها شخص مادمى هو الدكتور ماريانوس فى الفصل الأخير من الجزء الثانى من « فاوست » لجوته ، وفى هذا الحدس تشارك المسيحية الديانة البوذية ، لو جاز تفسير تصورالبوذية للنرفانا بأنه يتضمن عملية اخماد ، لا « للحياة » نفسها ، بل لما للحياة فى الزمان من خبرات خلاقة خلقت تراجيديا [ج ٩ : ص ٤٠٢] ٠ وهكذا تجده فى مكان آخر يكتب التالى : « ان الكائن البشرى الذى يكسر فى هذه الحياة قيود الزمان والفضاء بالدخول فى اتصال مع الله لهو شخص قد بدل حاله ، ان أصبح الاتصال عادة سائدة ، — من متوحش الى قديس » [ج ٧ : ص ٥١٤] ٠

ولا يسع المؤلف الا أن يشكر الدكتور توينبى ومطبعة جامعة أوكسفورد على تكرمها بالاذن له بنقل هذه الاقتباسات عن كتاب : « دراسة التاريخ » ٠



اقرأ في هذه السلسلة

برتراند رسل	احلام الاعلام وقصص اخرى
ي . رادونسكايا	الالكترونيات والحياة الحديثة
الدس هكسلى	نقطة مقابل نقطة
ت . و . فريمان	الجغرافيا فى مائة عام
رايموند وليامز	الثقافة والمجتمع
ر . ج . فوربس	تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ ج)
ليسترديل راى	الأرض الغامضة
والتر ألن	الرواية الانجليزية
لويس فارجاس	المرشد الى فن المسرح
فرانسوا دوما	آلهة مصر
د . قدرى حفى وأخرون	الانسان المصرى على الشاشة
أولج فولسكف	القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة
هاشم النحاس	الهوية القومية فى السينما العربية
ديفيد وليام ماكداول	مجموعات النقود
عزيز الشوان	الموسيقى - تعبير نغمى - ومنطق
د . محسن جاسم الموسوى	عصر الرواية - مقال فى النوع الأدبى
اشراف س . بى . كوكس	ديلان توماس
جون لويس	الانسان ذلك الكائن الفريد
جول ويست	الرواية الحديثة
د . عبد المعطى شعراوى	المسرح المصرى المعاصر
أنور المعداوى	على محمود طه
بيل شول وأدبنييت	القوة النفسية للأهرام
د . صفاء خلوصى	فن الترجمة
رالف ثى ماتلو	تولستوى
فيكتور برومبير	ستندال

رسائل وأحاديث من المنفى	فيكتور هوجو
الجزء والكل (محاورات في مضمار الفيزياء الذرية)	فيرنز هيزنبرج
التراث الخامض ماركس والماركسيون	سيدني هوك
فن الأدب الروائي عند تولستوى	ف . ع أدنيكوف
أدب الأطفال	هادي نعمان الهيتي
أحمد حسن الزيات	د . نعمة رحيم العزاوي
إعلام العرب في الكيمياء	د . فاضل أحمد الطائي
فكرة المسرح	جلال العشري
الجحيم	هنري بازبوس
صنع القرار السياسي	السيد عليوة
التطور الحضاري للإنسان	جاكوب برونوفسكي
هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال	د . روجر ستروجان
تربية الدواجن	كاثي ثير
الموتى وعالمهم في مصر القديمة	ا . سبنسر
النحل والطب	د . ناعوم بيتروفيتش
سبع معارك فاصلة في العصور الوسطى	جوزيف داهموس
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء مصر ١٨٣٠ - ١٩١٤	د . لينوار تشامبرز رايت
كيف تعيش ٣٦٥ يوما في السنة الضاحقة	د . جون شندلر
أثر الكوميديا الإلهية لدانتى في الفن التشكيلي	بيير البيير
الأدب الروسي قبل الثورة البلشفية وبعدها	د . غبريال وهبة
حركة عدم الانحياز في عالم متغير	د . رمسيس عوض
الفكر الأوربي الحديث (٤ ج)	د . محمد نعمان جلال
الفن التشكيلي المعاصر في الوطن العربي ١٨٨٥ - ١٩٨٥	فرانكلين ل . باومر
الفتنة الأسرية والأبناء الصغار	شوكت الربيعي
	د . محيي الدين أحمد حسين

ج . دادلى أندرو	نظريات الفيلم الكبرى
جوزيف كونراد	مختارات من الأدب القصصى
د . جوهان دورشز	الحياة فى الكون كيف نشأت واين توجد
طائفة من العلماء الأمريكيين	حرب الفضاء
د . السيد علىوة	ادارة الصراعات الدولية
د . مصطفى عنانى	الميكروكمبيوتر
صبرى الفضل	مختارات من الأدب اليابانى
فرانكلين ل . باومر	الفكر الأوروبى الحديث ٣ ج
جابريل باير	تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة
انطونى دى كرسبنى	اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة
دوايت سوين	كتابة السيناريو للسينما
زاقيلسكى ف . س	الزمن وقياسه
ابراهيم القرضاوى	أجهزة تكييف الهواء
بيتر رداى	الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى
جوزيف داهموس	سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى
س . م بورا	التجربة اليونانية
د . عاصم محمد رزق	مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية
رونالد د . سمبسون	العلم والطلاب والمدارس
د . أنور عبد الملك	الشارع المصرى والفكر
والث وثمان روسو	حوار حول التنمية الاقتصادية
فريد س هيس	تبسيط الكيمياء
جون يوركهارت	العادات والتقاليد المصرية
آلان كاسبيار	التذوق السينمائى
سامى عبد المعطى	التخطيط السياحى
فريد هويل	البذور الكونية
شاندرا ويكراما ماسينج	دراما الشاشة (٢ ج)
حسين حلمى المهندس	الهيرويين والايذن
روى روبرتسون	نجيب محفوظ على الشاشة
هاشم النحاس	صور افريقية
دوركاس ماكلينتوك	

المخدرات حقائق اجتماعية ونفسية
وظائف الأعضاء من الألف الى الياء
الهندسة الوراثية
تربية أسماك الزينة
الفلسفة وقضايا العصر (٣ ج)
الفكر التاريخي عند الاغريق
قضايا وملامح الفن التشكيلي
التغذية في البلدان النامية
بداية بلا نهاية
الحرف والصناعات في مصر الاسلامية
حوار حول النظامين الرئيسيين
للكون
الارهاب
اكتاتون
القبيلة الثالثة عشرة
التوافق النفسي
الدايل البيلوجرافى
لغة الصورة
الثورة الاصلاحية فى اليابان
العالم الثالث غدا
الانقراض الكبير
تاريخ النقود
التحليل والتوزيع الأوركستراالى
الحياة الكريمة (٢ ج)
الشاهنامة (٢ ج)
قيام الدولة العثمانية
عن النقد السينمائى الأمريكى
تراث زرادشت
السينما العربية

بيتير لورى
بوريس فيدروفيتش سيرجيف
ويليام بينز
ديفيد الدرتون
جمعها : جون ر . بورر
وميلتون جولد ينجر
أرنولد توينبى
د . صالح رضا
م . هـ . كنج وآخرون
جورج جاموف
د . السيد طه أبو سديرة
جاليليو جاليليه
اريك موريس وآلان هو
سيريل الدريد
آرثر كيسلر
توماس ا . هاريس
مجموعة من الباحثين
روى أرمز
ناجى متشيو
بول هاريسون
ميخائيل ألبى ، جيمس لفلوك
فيكتور مورجان
اعداد محمد كمال اسماعيل
بيرتون بوتر
الفردوسى الطوسى
محمد فؤاد كوبرياى
ادوارد مينرى
اختيار / د . فيليب عطية
اعداد / موني براخ وآخرون

بیٲٲر لہوری

آدامز فيليب	دليل تنظيم المتاحف
نادين جورديمر وآخرون	سقوط المطر وقصص أخرى
زيجمونت هبner	جماليات فن الأخرج
ستيفن أوزمنت	التاريخ من شتى جوانبه (٣ ج)
جوناثان ريلي سميث	الحملة الصليبية الأولى
توني بار	التمثيل للسينما والتلفزيون
بول كولنسر	العثمانيون في أوروبا
موريس بير براير	صناع الخلود
الفريد ج . بتلر	الكنائس القبطية القديمة في مصر (٢ ج)
رودريجو فارتيماس	رحلات فارتيماس
فانس بكارد	انهم يصنعون البشر (٢ ج)
اختيار / د . رفيق الصبان	في النقد السينمائي الفرنسي
بيتر نيكوللز	السينما الخيالية
برتراند راسل	السلطة والفرد
بينارد دودج	الأزهر في ألف عام
ريتشارد شاخ	رواد الفلسفة الحديثة
ناصر خسرو علوي	سفر نامه
نفتالي لويس	مصر الرومانية
جاك كرابس جونيور	كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع عشر
هربرت شيلر	الاتصال والهيمنة الثقافية
اختيار / صبرى الفضل	مختارات من الآداب الآسيوية
أحمد محمد الشنواني	كتب غيرت الفكر الانساني (٥ ج)
اسحق عظيموف	الشموس المتفجرة
لوريتو تيود	مدخل الى علم اللغة
اعداد / سوريال عبد الملك	حديث النهر
د . أبرار كريم الله	من هم القطار
اعداد / جابر محمد الجزار	ماستريخت
ه . ج . ولز	معالم تاريخ الانسانية (٤ ج)
ستيفن رانسيمان	الحمالات الصليبية
جوستاف جرونيباوم	حضارة الاسلام

ريتشارد ف . بيرتون	رحلة بيرتون (٣ ج)
ادمز متزن	الحضارة الاسلامية
ارنولد جزل	الطفل (٢ ج)
بادى اونيمود	افريقيا الطريق الآخر
فيليب عطية	السحر والعلم والدين
جلال عبد الفتاح	الكون ذلك المجهول
محمد زينهم	تكنولوجيا فن الزجاج
مارتن فان كريفلد	حرب المستقبل
سوندارى	الفلسفة الجوهريّة
فرانسيس ج . برجين	الاعلام التطبيقى
ج . كارفيل	تبسيط المفاهيم الهندسية
توماس لينهات	فن المايك والبانوماتيم
الفين توفلر	تحول السلطة
ادوارد وبونو	التفكير المتجدد
كريستيان سالين	السيناريو فى السينما الفرنسية
جوزيف . م . بوجز	فن الفرجة على الأفلام
بول وارن	خفايا نظام النجم الأمريكى
جورج ستايز	بين تولستوى ودستوفسكى (٢ ج)
ويليام ه . ماثيوز	ما هى الجيولوجيا
جارى ب . ناش	الحمرة والبيضاء والاسود
ستالين جين سولومون	انواع الفيلم الأمريكى
عبد الرحمن الشيخ	رحلة الأمير رودلف ٢ ج
جوزيف نيدهام	تاريخ العلم والحضارة فى الصين
كريستيان دديروش	المرأة الفرعونية
ليوناردو دافنشى	نظرية التصوير

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الاسكندرية

رقم الايداع بدار الكتب ٤٢٧٢ / ١٩٩٦

ISBN — 977 — 01 — 4754 — 0



إن كل إنسان حين يقرأ عنوان هذا الكتاب يدور بخلده سؤال هو: ما هو التاريخ؟ ومن أولئك الذين يفسرونه؟ ولماذا يتعبون انفسهم بتفسيره؟ ولكن المؤلف أجاب عن تلك الأسئلة جميعا بما يريح القارئ ويجيب له عنها وعن كل سؤال آخر يخطر بباله فانه أخذ منذ البداية يستعرض الشعوب التى لها وزن فى تاريخ البشرية، الشعوب التى تركت فى هذا الكون أثرا مخلدا بالاضافات التى اضافتها الى التراث العقلى أو الفكرى أو الفنى أو الحضارى أو الثقافى. لقد استعرضها جميعا شعبا شعبا وتوسع فى شرح فلسفاتها التماسا لالتقاط اتجاه تلك الفلسفات من مدار بحث الكتاب؛ وهو التاريخ؛ فهو يتناول الأمة من هؤلاء بالتنقيب فى طوايا فكرها ومدى ارتباط ذلك الفكر بالدنيا والحياة ثم اتصاله بسيرة الانسان فى الأرض وجهوده المتصلة لرفع شأنه اقتصاديا وعلميا وفكريا، ومدى ارتباط ماضى الأمم بحاضرها، وحاضرها بمستقبلها. وذلك هو التاريخ بأدق معانى الكلمة، وفى الجزء الأول من هذا الكتاب ناقش المؤلف هذا المفهوم فى الحضارات الشرقية، وينتقل فى هذا الجزء الثانى والأخير إلى مناقشة فلسفات التاريخ فى العالم العربى حتى يومنا هذا.

